Library of Princeton
JUL 1886
Theological Seminary

Division BS494
Section .H694
No.

LETZTE BIBELSTUDIEN

VON

HERMANN GUSTAV HOELEMANN,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE JUB.,
ORD. HON.-PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT UND MITGLIED DER K. PRÜFUNGSCOMMISSION FÜR THEOLOGEN ZU LEIPZIG, RITTER DES K SÄCHS. ALBRECHTSORDENS I. CL.

LEIPZIG,
GUSTAV WOLF, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1885.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Library of Princeton
JUL 1866
Theological Seminary

VORWORT.

Wenn ein academischer Lehrer, wie der Verfasser am 14. Mai d. J., das goldne Jubiläum seiner Habilitation, ob auch nach seiner Gepflogenheit und eben auch der Symbolik des „Goldes" gemäss schweigend, überschritten hat, dürfte er wohl genügenden Grund haben, das gleichzeitige Erscheinen einer seit einem Vierteljahrhundert unter dem gleichen Titel* geübten literarischen Fachthätigkeit als einen Abschluss derselben anzusehn und die nochmaligen Arbeiten nach dieser Richtung als die „letzten" zu signiren.

Mit solchen „letzten" Specialstudien aber rechnet man, gleichgültiger geworden gegen Lob oder Tadel, wie auch deren möglichen practischen Folgen enthoben, weniger denn je auf äussern Erfolg; man bestellt, *vasa colligendo*, nur sein Haus und nimmt Abschied von den etwa gewonnenen Freunden der Sache, wenn auch vielleicht niemand den Werth seiner Leistung geringer veranschlägt als ihr Urheber.

Der Geist dieser „Bibelstudien" (in unserer Zeit oft auch „Essays" genannt) ist von Anfang an bis zuletzt der gleiche gewesen, sowie ihren Verfasser einer seiner Lehrer auf der Fürstenschule zu St. Afra noch als academischer College *semper idem* nannte und wie auch das hohe Object seiner Studien selbst allezeit das gleiche geblieben ist, dem er stets die gleiche Ehrfurcht und Sorgfalt, damit aber auch nur aufsaugende Empfänglichkeit und möglichst lautere Reproduction,

---

* Bibelstudien, I. Abtheil. 1859, II. Abth. 1860 (vergriffen); Neue Bibelstudien 1866; Neueste Bibelstud. (Die Reden des Satan in der heil. Schrift.) 1875.

darin je länger je mehr bestärkt, entgegengebracht hat. Und derselbe, nach festem Verhoffen auch der heil. Schrift selbst homogene, Geist durchwaltet nun auch den hier vorliegenden letzten Band mit seinen mannigfachen Darbietungen.

Sind wir ja doch, nach dem eignen innersten Herzensbedürfniss nie Vertreter der ebenso zerfleischenden als entgeistenden Schrift-Anatomie, vielmehr nur darum bemüht gewesen, den himmelanstrebenden und fruchtschweren Baum des Lebens unsern geringen Theils mitpflegen zu helfen, dessen Wurzelkraft und Saft sich durch seinen festen Stamm, sein weites Geäst und ausgebreitetes Gezweig bis zum Wipfel lebenskräftig emporzieht, fürwahr ein ebenso transscendentes wie anheimelndes Object paradiesischer Arbeit, dessen, mit schärfster äusserer und innerer Critik ermittelten, ächten Textbestand die Exegese mit allen Mitteln und Kräften nur immer entsprechender zu ergründen hat, um ihn getreuen Nachfolgern zu noch tieferer Erschöpfung zu hinterlassen, als das Wort, das „sie sollen lassen stahn", da es „des Herrn Wort" ist und darum auch „bleibet in Ewigkeit" (1 Petr. 1, 25).

Dieser also von ächter Theologie grundsätzlich eben nur zu reproducirende Eine Geist der heil. Schrift, welcher schon logisch keine Einheit der in sich selbst zerfallenen anderen Geister seyn kann, richtet sich, je nach dem vorhandenen Bedürfniss weniger gegen den versteinerten Coloss des Materialismus dieser Zeit (1 Cor. 15, 32), als gegen die leichter gezimmerte Flotte der zwischen jenem festen objectiven Worte und dem schlangenentstammten Rationalismus (Gen. 3, 1), mit seiner offenbarungsfeindlichen, daher auch für das Ueberweltliche in Geschichte und Lehre unempfänglichen Grundstellung, halt- und steuerlos hin und her treibenden, auch durch stolze und innerlich widersprechende Commandorufe nicht besser gesicherten, obwohl an unsern Bildungsstätten und zumal den Hochschulen vorherrschenden und sich ausbreitenden, so unheilvollen Vermittlungstheologie des Ja und Nein.

Da auf fast allen folgenden Blättern von neuem thatsächlicher Einspruch hiergegen vorliegt und der Verfasser, allen ausser dem heiligen Worte selbst stehenden Einflüssen fremd, daher um überredende oder bedrohliche Einwirkungen unbekümmert, überhaupt nicht der so bald entrollenden Zeit,

sondern vielmehr der Zukunft und Ewigkeit, d. h. der Wahrheit selbst, nach Hiob 19, 24 f. wie Hebr. 13, 8 zugewendet, auch schon in den früheren Vorreden dieser Studien sich unumwunden hierüber ausgesprochen hat, so möge es hier genügen, auf einen oder zwei Puncte, betreffend die ewigen Urkunden des Glaubens und das menschliche Organ für denselben, die Aufmerksamkeit zu lenken.

David Strauss berichtet in „Lessing's Nathan der Weise" (ein Vortrag, Berlin, 1864 S. 9), Lessing habe in den Verhandlungen über die Wolfenbüttler Fragmente 'jene grossen Sätze aufgestellt, an denen die protestantische Theologie bis auf diesen Tag gezehrt habe, ohne sie bis auf diesen Tag verdaut zu haben', nämlich: (*a*) „der Buchstabe sey nicht der Geist, und die Bibel sey nicht die Religion", dessen beide Hälften wohl niemand je positiv so behauptet hat, während der allerdings leicht verflüchtigte „Geist", dem fest umschliessenden Buchstaben incorporirt, von diesem urkundlich rein und unverkümmert erhalten wird, wodurch nun aber auch der Folgesatz (*b*), dass „Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und die (also wohl die christliche) Religion seyen", ohne weiteres hinfällig wird. In der ferneren Behauptung (*c*), „die Religion sey nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr sey", ist der Schlusstheil zwar ebenfalls evident, und im Grunde schon eine Wiederaufhebung dieses ganzen Raisonnements, während ihr Eingang eine sittliche Unwahrheit insofern behauptet, als die geisterleuchteten „Evangelisten und Apostel" aus keinem anderen Grunde als zur competentesten Bezeugung und Besiegelung eben der objectiv-realen Wahrheit bis zur beweiskräftigsten persönlichen Aufopferung sich gedrungen fühlten, nicht durch eigne Velleität bestimmt, sondern durch die allerhöchste Autorität Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes dazu ebenso ermächtigt als verpflichtet, wozu denn auch sympathische Herzen fort und fort ihr freudiges und dankbares Ja und Amen sprechen. — Fügen Lessing-Strauss noch hinzu (*d*): „aus ihrer inneren Wahrheit müssten die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen könnten ihr (der Religion)

keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine habe": so liegt in diesem anscheinend so einfachen und unverfänglichen Satze dennoch eine grobe Verwechslung geschichtlicher und theoretischer Wahrheit, da hiermit jedes objective Criterium zumal der höchsten „Wahrheit" ohne eine feste Anlehnung und zuletzt vernichtet wäre, wie ja denn eben der atheistische Dav. Strauss eine ganz andere Basis und damit auch Substanz „der Wahrheit" hatte als beides zumal die von ihm beurtheilten „Evangelisten und Apostel". — Wird von demselben Strauss sodann noch hinzugesetzt: „Diese Sätze, die noch heute Vielen ein Aergerniss sind, waren damals den Meisten (wie aber auch noch heute jedem christlich und überhaupt logisch gesunden Denker) geradezu unverständlich: man begriff nicht, wie einer die Bibel preisgeben (!) und damit doch der christlichen Religion nichts zu vergeben behaupten konnte"; so gleicht dies der Behauptung, dass mit „Preisgebung" und Zertrümmerung des Gefässes sein Inhalt, der edle Wein, nicht verrinnen und verduften könne, wonach denn die imputirte Unfähigkeit des „Begreifens" vielmehr auf die Neologen zurückfällt. Auch ist ja nicht zu verkennen, dass jene in so wundersamen und nur etwa durch seine Hohlheit momentan verblüffenden Bombast eingekleideten Sophismen, welche in ihrer gesünderen Zeit unverstanden und, wie es hiess, „unverdaut" blieben, nur darum einiges Aufsehen und Anstaunen erregen konnten, weil sie von berühmten, aber auch schon mit der, die gleichen nihilistischen Grundsätze und Verdächtigungen in das gröbere Diesseit übertragenden und ebenso Grund-, Eigen- und Heiligthumstürzenden, Socialdemocratie der Gegenwart parallel schreitenden, Geistern der „Aufklärung" vorgetragen wurden. Denn mit wirklicher Durchsetzung eines solchen, schon in sich selbst zerfallenden, Corollariums, wie jenes, dass „die schriftlichen Ueberlieferungen aus ihrer inneren Wahrheit erklärt werden müssten", würde nicht allein jede wirkliche höhere Offenbarung unter das Richtmass individueller Begutachtung, sondern auch überhaupt jede geschichtliche Mittheilung, ja auch schon jede rechtliche Urkunde unter das Lynchgericht der so leicht irregeleiteten Menge und wechselnder Zeiten, somit in unaufhörliche Zweifel, wie überhaupt die ganze Welt in den allerengsten Horizont und unter auflösenden masslosen Subjectivismus gestellt. Beruht doch namentlich

jeder Glaube wesentlich nur auf Inductionsbeweisen, mit denen wir zugleich das auch nur indirect, doch organisch Mitenthaltene in demselben Glauben auf- und annehmen, um es je länger je mehr ebenfalls zu verstehen und uns innerlich anzueignen. Weil nun LESSING seit seiner Kindheit ebensowie sein Anwalt STRAUSS ohne eigne innere Erfahrung von Joh. 6, 44. 65 geblieben, daher eigentlich Enthusiasten ohne den heiligen Geist waren, demnach den schlichten und frommen Glauben weder kannten noch üben konnten, darum sind sie auch als Schriftsteller in Glaubenssachen unfähig und auf religiösem Gebiet, wo sie gleichwohl zu Führern sich aufgeworfen haben, unzuverlässige Autoritäten, so dass die Zeitgenossen auch des Ersteren nur in ihrem Rechte waren, wenn sie solche „unverdauliche", wirklich steinharte und heterogene Orakel gleichsam instinctartig auf sich beruhen liessen, durch welche sich eher die Nachzeit und z. Th. vielleicht „bis auf diesen Tag" die gesunde Verdauungskraft hat verringern lassen.

Und zu diesem Einen nun nur auch noch das Andere, dass unser göttlicher Herr und Meister Selbst das tiefste Hinderniss seines Er- und Umfassens nicht in einem schwächeren, aber ebendarum für die höhere Welt um so empfänglicheren, Intellect (wie sogleich der Anfang der Bergpredigt Matth. 5, 3 von den „geistlich Armen" und Luc. 10, 21 von den „Unmündigen" gegenüber den „Weisen und Klugen", vergl. 1. Cor. 1, 19—29, bezeugt) und vielmehr in dem verderbten Willen sah, wie die so scharfsinnigen Pharisäer und Sadducäer ihn und dann immer hatten, nicht den nach Gottes Gebot gestalteten und dadurch veredelten und sich auch bethätigenden Willen, wovon schon Joh. 5, 40. Matth. 23, 37 und zumal Joh. 7, 17 ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς κ. τ. λ., demnach in letzter Instanz auch göttliche Moral ein Erforderniss und Quell der Befähigung zum Glauben, eben dieses selbige Gotteswort aber zugleich eine feste Burg und ein vollständiges Arsenal ist wider „die feurigen Pfeile des Bösewichts" (Eph. 6, 16), sowie ein ganzes Compendium der ethisch-dogmatischen Wahrheit mit kräftiger Bannung ihres Gegensatzes. —

Die in früheren Theilen und zumal in dem zuletzt erschienenen Bande dieser Bibelstudien als immer rascher ab-

wärts gehend erwiesenen Zeichen der Zeit haben sich inzwischen durchaus nicht wieder gehoben, was ja auch gegen die Prophetie wäre, vielmehr ist eben in Gemässheit derselben wegen der immer mehr „überhand nehmenden Ungerechtigkeit das Erkalten der Liebe“ (Matth. 24, 12) auch selbst unter den ohnehin geminderten treuen Bekennern noch schmerzlicher geworden. —

Der Inhalt auch dieses letzten Bandes unserer Bibelstudien stellt nochmals einen, nach dem Dichterworte, dass „wer Vieles bringt, wird manchem Etwas bringen“, sogar noch umfänglicheren Park mit Hoch- und Niederwald (ergänzenden und epheuartig verbindenden „Scholien“, einer *Satura exegetica*, Arabesken und Miniaturen, mehr rhapsodischer Art, daher auch mit unterbrechenden Lichtungen) dar. Die weiten Gebiete des A. und N. Test. überspannend, werden zumal die 13 „Artikel“ theils monographisch (mit ziemlicher Aufführung der bis zum bez. Abdruck fortgehenden Literatur), theils resumirend, doch meist (wie auch die „Scholien“) zugleich neue Gesichtspuncte darbieten. Unter ihnen sind auch wieder einzelne, z. Th. ergänzte oder verkürzte, wissenschaftliche Artikel des in Veranlassung der Sächs. Pastoralconferenz vom Verf. 1851 gegründeten und zuerst redigirten, wie auch noch später berathenen und durch Mitarbeiten pflichtmässig unterstützten, „Sächs. Kirchen- und Schulblattes“. Hat aber auch überhaupt fast jeder einzelne Artikel seine eigne Genesis und Geschichte, so sind doch alle Stücke, bei mannigfachem Inhaltswechsel, durch den Einen Geist beseelt, sowie durch vielfache gegenseitige Bezugnahmen unter einander verwoben, und insofern *articuli unius corporis*. Zugleich sind sie nichts weniger als improvisirt, wenn auch nur successive Erzeugnisse von Nebenstunden des Verf., zumal in den academischen Ferien, daher immer *con amore* bearbeitet, wie auch, vornehmlich in den 13 „Artikeln“, unter Beachtung der einschlagenden, besonders auch früheren Literatur, soweit sie entweder zur Bestätigung dienen konnte oder auch polemisch zu berücksichtigen war. —

In der Methode ist Deutlichkeit ein oberster Grundsatz geblieben, damit die Posaune immer und in jeder Beziehung keinen „undeutlichen Ton gebe“ (1 Cor. 14, 8). —

Bei solcher Gleichmässigkeit dieser „Bibelstudien“ wird die Theilnahme ihres Leserkreises auch den „letzten“ derselben

verbleiben, als dessen Mitglieder wir uns treue und im Glauben stehende Freunde des göttlichen Wortes denken, in deren auch unsichtbarer Gemeinschaft, eben als einer *ecclesiola invisibilis*, der Verfasser immer eine besondere Stärkung für seine oft isolirte und erschöpfende Wallfahrt mit lebhaftem Dank empfunden hat, und dies zumal auch im Hinblick auf unsere academische Zuhörerschaft nicht ohne die Hoffnung, einzelne dieser jüngeren Freunde vielleicht zu einstiger Fortsetzung und Vertiefung solcher biblischen Specialarbeiten anzuregen.

Die Aufnahme unserer zeitherigen Bibelstudien von Seiten der öffentlichen Critik ist in fast allen beachtenswerthen Organen derselben, auch bei sonst principieller Differenz des Standpunctes, eine würdige gewesen, wiewohl dem Verf. auch die Belehrung eines Besseren immer willkommen gewesen seyn würde. Bei der so vielfach erfahrenen wohlwollenden Anerkennung bleibt um so mehr die wirkliche Aneignung, Verwendung und z. Th. auch sogar die Erwähnung hervortretender neuer Auffassungen (wie beispielsweise, ausser „Bibelstudien" II. Abth. Art. II, 3 und 4, aus der mittleren Serie, den „Neuen Bibelstudien", Art. I, III, IV, V, VI [vgl. unten S. 563] und VII, ebenso alt- wie neutestamentlichen Inhalts) wenigstens bei den eigentlichen Commentaren zu vermissen, ein neuer Beweis, dass man lieber in dem breiten Flussbett hinabschwimmt, als auch in die stilleren Buchten eingeht, weshalb es denn auch im Wesentlichen bei dem Alten bleibt. — Doch wir pflanzen ja nur und begiessen: das Gedeihen aber giebt Gott (1 Cor. 3, 7).

Insonderheit möchte ich in diesen Letzten Bibelstudien, wie überhaupt allen meinen zahlreichen Schülern vom Gymnasium (Zwickau, an welches ich bei seiner Reorganisation 1835 auf einige Jahre berufen war) und zumal von der Universität, welche über Sachsen und Deutschland verbreitet und darüber hinaus bis nach Asien und America zerstreut, zum Theil auch schon zur diesseitigen oder ewigen Ruhe eingegangen sind, so unter ihnen vornehmlich den seitherigen Mitgliedern meines „Exegetischen Vereins des A. und N. Testaments", dessen alttestamentliche Section auf Wunsch ich selbst gegründet und seitdem nahe an vier Jahrzehnte geleitet, dessen beiden Sectionen in Vereinigung ich aber nun seit beinahe einem Viertel-

jahrhundert vorgestanden habe, ein Vermächtniss zu treuer Erinnerung hinterlassen, worin sie zugleich manchen mit ihnen selbst durchgesprochenen Gegenstand wiederfinden werden. Der ersteren Section hatte ich nach zehnjährigem Bestehen dieser Hebräisch-exegetischen Gesellschaft die „Krone des Hohen Liedes“ (1856), und Beiden vereint nach mehr als weiteren zehn Jahren die (in vorliegendem Bande auch wiederholt, z. B. S. 423 u. a., erwähnte) „Academische Denkschrift zur Feier der Semisaecularia der im J. 1817 von D. Winer bei der Universität zu Leipzig gestifteten (nachher von D. Theile 1823—1854, D. v. Tischendorf 1855—1858, D. v. Zezschwitz 1858—1861 präsidirten und von Diesem bei seinem Scheiden von uns im J. 1861 dem Verf. übergebenen, ausschliesslich und allein stets auf sich selbst gestützten) Exegetischen Gesellschaft des N. T. und zugleich der Vicennalia der z. Z. mit ihr verbundenen Exegetischen Gesellschaft des A. T.“ sammt einer auf beide bezüglichen exegetischen Abhandlung *De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus ter in N. T. memoratis* und mit historisch-personalen Nachrichten (1867) gewidmet, welchen nun, nach wieder fast zwei Decennien, eben diese Letzten Bibelstudien mit der bei jener Doppel-Feier gehaltenen Jubelrede (S. 51—72) folgen.

Von dem mich bisher in einem blühenden Zustande umgebenden Kreise der ordentlichen Mitglieder dieses Exegetischen Vereins sowie auch von der Frequenz seiner ausserordentlichen Mitglieder, aus welchen die ersteren nach den statutarischen schriftlich-mündlichen Leistungen sich ergänzten, scheiden zu müssen, erfüllt mich mit Wehmuth ebenso als auch Genugthuung, wo ich einer in ihrer Mitte so viele Semester und lange Jahre gewohnten Thätigkeit mit dem nach erreichtem 50jährigen Docentenjubiläum und nach Abschluss der zweijährigen Prüfung der Halle'schen Revision der Luther-Bibel (vergl. unten S. 316 ff.) jetzt eingetretenen neuen Wintersemester entsagen und auch die mir in unserer gewohnten latein. Verkehrssprache überreichte Adresse mit dem Ersuchen um noch weitergehende Fortsetzung der bisherigen gemeinsamen Arbeit, aus Rücksicht auf die mitangestiegenen persönlichen Lebensjahre und hiemit auf das, nach wiederholter theoretischer Exegese, nun auch in die eigne Praxis eintretende classische 12. Capitel des

Pred. Salom., voll tiefempfundenen Dankes ablehnend erwidern und so den ältesten exegetischen Verein unserer Universität seiner vorläufigen Schliessung, mit dem Vorbehalt der Revision eingereichter exeget. Arbeiten, selbst entgegenführen musste, da für einen Nachfolger in der exegetischen Grundanschauung mit innerer Verbindung beider Testamente und dem ferneren stetigen Gebrauch der lateinischen Sprache, wie dies vom Anfang bis hieher ununterbrochen gewesen, und auch mit der bleibenden festen Organisation der beiderseitigen Gesellschaften, als den historisch gegebenen Voraussetzungen, bis jetzt keine Wahl gegeben war.

„Alles, sagt derselbe Prediger Salom. (3, 1 ff.), hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Frist: Geburt und Sterben, Pflanzen und Entwurzeln, Herzen und Fernen vom Herzen.“ —

Mögen die theuren seitherigen Mitglieder des Exegetischen Vereins, wie aller ihrer Lehrer und Leiter, so auch des ihnen nun etwas ferner tretenden Verfassers, welcher einst als Student selbst schon mit zu ihnen gehörte, auch forthin in Liebe und Frieden eingedenk bleiben. Uebrigens beabsichtigt er da, wo es nicht helldunkle Abendstunden mit gesteigert sich kreuzenden Trambahnzügen und stetige Gehörsschärfe erfordernden dialogischen Studienverkehr gilt, in acroamatischen Vorträgen abwechselnd über alt- und neutestamentlich-exegetische Lehrgegenstände, bez. auch im latein. Idiom, mit Gott, so lange es Ihm gefällt, noch weiter fortzufahren.

Literarisch aber möchte er, dem Feierabend näher gerückt, gern noch die Früchte seiner in verschiedenen Lebens- und Beobachtungskreisen während einer längeren und nicht ganz gewöhnlichen Lern-, Lehr- und (auch wiederholt redactionellen) Schriftsteller-Laufbahn in der Volks-, Gelehrten- und Hochschule wie in Staat und Kirche gemachten Erfahrungen durch fliegende Gedanken über Zeit und Ewigkeit in die Scheuer bringen und, wenn auch dies noch vergönnt wäre, in einem, vielleicht auch für sein Sachsen nicht ganz unfruchtbaren, persönlichen Lebensumrisse zu concreter Anschaulichkeit und Begründung concentriren.

Zum Schluss aber möge für alle diese Gebiete sich erfüllen, was er auch während der bisherigen Arbeiten oft

erbeten hat, jenes, zwar in der Form selbst, da die Masora grammatisch richtig bei טובה stark interpungirt als „dein Geist ist gut“, viertheilige (mit je zweigliederigen Hemistichien, bez. von je 3 und 2 Worten), inhaltlich aber im tiefsten Grunde trinitarische Lebensmotto, mit dessen Urtext (Psalm 143, 10) nach gutem Herkommen einst der Verf. als Primus Classis Hebr. I. in St. Afra jede hebr. Unterrichtsstunde zu eröffnen hatte und an den frühsten Anfang nun auch das Ende schliesst:

יְהוָה
לַמְּדֵנִי לַעֲשׂוֹת רְצוֹנֶךָ כִּי־אַתָּה אֱלוֹהָי
רוּחֲךָ טוֹבָה תַּנְחֵנִי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר׃

Leipzig, im November 1884.

D. **Hölemann.**

ARTIKEL I.

GENESIS XLV, 7

EINE UEBERSEHENE MESSIANISCHE WEISSAGUNG

D. I.

JOSEPH NICHT NUR EIN TYPUS, AUCH EIN PROPHET AUF DEN HEILAND DER WELT.

Joseph, dieses Lichtbild auf dunklem Grunde in den Ausgängen der Genesis, — des Vaters liebster Sohn, vor welchem schon in wiederholt vorandeutendem Kindestraume Sonne, Mond und Sterne sich neigten, aber von seinen Brüdern verrathen und verkauft an die Heiden, hierauf durch lange finstre Todesthale unbeirrt und unbefleckt hindurchgegangen zu wunderbarer Erhöhung, und so „durch Leiden zur Herrlichkeit vollendet" (Hebr. 2, 10), — ist hierdurch, noch mehr aber als der von Pharao selbst ominös so benannte צפנת פענח d. h. σωτὴρ τοῦ κόσμου (Schol., wie die Samariter sagten Joh. 4, 42 und 1 Joh. 4, 14 vgl. Tit. 2, 11. 1 Tim. 2, 4), *Salvator mundi* (Vulg.), „Heiland der Welt," (wie es nach ägyptischen Papyrusrollen auch Jablonski, Oesfeld, *in Gen. 41, 45 melet. exeg.* 1763, M. Uhlemann, *Philol. aegypt.* p. 32, Fz. Delitzsch, Volck, Bed. d. ägypt. Philol. f. d. alttest. Exegese, u. A. erklären, vgl. wörtlich ob. Joh. 4, 42 und sachlich 6, 33 ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ), je und je, zumal auch von Luther (*Enarrationes in Genes., ed. Erl. X,* vgl. Joh. Gerhard, *Commentar. sup. Gen.,* 1693, p. 709 seq. 772 seqq.*

* *Sicut Joseph Dei consilio pro salute fratrum missus est in Aegyptum, sic coelestis Joseph Dei consilio in mundum missus, ut non ipse solum honore et gloria coronaretur, sed etiam fratribus de cibo animae prospiceret.* — Ja vielleicht geht selbst jenes vielgedeutete ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν

883 seq., mit Camp. Vitringa, *ss. observv.* 1708, VI, 21 p. 488 seqq.*, Val. Herberger, *Magnalia Dei I* u. A. wie Hiller, Vorbilder Jesu Chr., 1758 S. 191 ff.; Auberlen in Herzog, RE. 7, 22 f., welcher das beiderseitige Heraustreten aus dem engen Familien- und Volkskreise, worin sich zugleich eine Scheidung nach geistlicher und nach fleischlicher Seite vollziehe, betont; ja selbst in den Oberammergauer Passions-

---

διὰ τῶν προφητῶν (ein doch absichtlich weiter und unbestimmter Plural), ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (Matth. 2, 23) mit dem explicat. ὅτι und nur der Erfüllung angehörigem κληθήσεται zurück bis auf die Weissagung Jacobs Gen. 49, 26 von dem seitens seiner Brüder gehassten und verfolgten, aber standhaft verbliebenen und von Gott gestärkten Joseph als dem נזיר אחיו d. h. „Gekrönten seiner Brüder", wie ja denn auch sonst ז eben durch das griech. ζ wiedergegeben zu werden pflegt, und auch Vulg. übersetzt: *Nazaraei inter fratres suos*, Luther: „des Nasir unter seinen Brüdern". Vergl. hierüber Vitringa l. l. p. 492.

* *Prima hypothesis sit: Josephum fuisse luculentum Christi Jesu typum. Videri possit supervacanea, quippe dudum omnium consensu confirmata, non Christianorum tantum, sed et Judaeorum, ut multi sibi persuadent, qui Messiam aliquem suum filium Josephi[!] agnoscunt, ac si Josephi in humili vitae statu gereret imaginem.* — Im Besonderen werden auch noch parallelisirt erstlich der beiderseitige Verkaufspreis um geringe Silberlinge; s. W. Creizenach, Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters, 1875 (auch in Paul und Braune, Beitrr. z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. II, 2) S. 2 f. („es lag sehr nahe, diesen Verrath Josephs mit dem Verrath Christi in Zusammenhang zu bringen, da derselbe zur Erhöhung Josephs und zur Rettung der Israeliten aus der Hungersnoth ebenso nothwendig war, wie der Verrath des Judas zur Erlösung der Menschheit durch Christum"; vergl. Isidor., *Allegoriae sacrae Scripturae, ed. Arevald V, 125*); — ferner die Verbindung mit zwei Mitgefangenen, von denen einer um-, der andere in die Höhe kommt; s. Abr. Calov., *Comm. in Gen.* 1671, p. 1248, Joh. Gerhard, l. l. p. 709 seq., Lightfoot, *Hor. hebr. et talm. in 4 evv.* Lips. 1684, p. 889 (ad Luc. 23, 42): *Christus est jam in cruce, sicut Josephus olim in carcere inter duos maleficos: illic unus liberatur, alter suspenditur; hic unus liberatur, alter perit*, nur dass Joseph zu dem Glücklicheren spricht: „gedenke meiner bei dir, wenn es wohl geht dir, und übe gegen mich Gnade!", dagegen der bussfertige Schächer Luc. 23, 42: „Jesu, gedenke meiner, wenn du gekommen in deinem Königthum!" — Zum dritten vergl. Klopstock, Mess. XIV. 691 ff. von den Wanderern nach Emmaus, die ihren auferstandenen Begleiter, obwohl ihnen „das Herz brannte", nicht erkannten: „Josephs Brüder erkannten ihn nicht, doch der Wonn' und des Weinens Selige Stunde kam, und Joseph vermochte nicht länger Sich zu halten und weinete laut" cet. — Vgl. auch Gen. 37, 11 und Luc. 2, 51.

Spielen), — als ein leuchtendes Vorbild auf Jesum Christum erkannt worden. Danach ist Joseph in seiner hehren Person, Führung und Wirksamkeit thatsächlich ein Prophet des nachkommenden grösseren und eigentlichen „Weltheilandes".

Sollte das aber dieser erleuchtete, weise und weissagende Ausdeuter tiefer Geheimnisse nicht auch in irgend einem geflügelten Worte, also nicht nur real, sondern auch verbal (ῥητῶς) oder ausdrücklich und direct geworden seyn? Man kennt und nennt uns keines; Auberlen a. O. S. 22 sagt geradezu: „mit der Verheissung hat Joseph nichts zu thun; um so bedeutender ist er als Vorbild".* Und doch giebt es auch ein solches Wort, und zwar mitten in der herzenschmelzenden Rede, die er in unmittelbarer Folge der edelmüthigen Aussprache und Erbietung Juda's (Gen. 44, 18—34), des damals noch unbewussten persönlichen Erbträgers der grossen Verheissung (49, 10 ff.), nach Entfernung aller Fremden an seine von Reue (42, 21 ff.) und Angst gefolterten und dadurch zur Wiederannahme gereiften Brüder richtet. „Seine Stimme in Weinen hingebend" sprach er zuerst die noch abgebrochenen Worte: ‚Ich bin Joseph! Lebt mein Vater noch?' — Und nicht konnten seine Brüder ihm antworten, sondern schraken zurück von seinem Angesicht" (45, 3), worin ihnen wohl jetzt nie vergessene Züge wiederaufdämmerten. Doch sie zärtlich zu sich heranrufend und „ihren Bruder" sich nennend redet er ihnen alle Scheu und Scham über ihr Vergehen aus, dreimal es aussprechend, dass nicht sie, dass Gott es gewesen, der ihn zu einer, und zwar ihrer eigenen, Lebenserhaltung vor ihnen her gesendet habe. Die mittlere dieser ebenso hochherzigen als frommen Versicherungen, die einfache und allgemeine erste „zu einer Lebenserhaltung (לְמִחְיָה V. 5)" weiter entfaltend, lautet nun C. 45 V. 7 also: וַיִּשְׁלָחֵנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם לָשׂוּם לָכֶם שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה: , d. h. wortgetreu:

---

* Näher kommt z. B. Luther l. l. p. 346. 348. 353. 355. 358 seq. und speciell bei der weiter zu besprechenden Stelle p. 361 seq.: *Propter vos, inquit Joseph, servatur terra Canaan, Aegyptus et aliae regiones, ut sint reliquiae aliquae populi Dei, per quas multi convertantur. — Ecclesia vero sola est conservatrix omnium rerum et Seminarium in mundo, quo propagatur et retinetur Verbum et Sacramenta.*

„Und es sandte mich Gott vor euch her, zu setzen für euch eine Hinterlassenschaft (שְׁאֵרִית) auf der Erde, und am Leben zu erhalten für euch, **zu einer grossen Entronnenheit** (לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה).

Diese ebenmässig mit finalem לְ („zu") beginnenden drei Glieder stehen sichtlich im Verhältniss einer Steigerung. Und zwar greift das erste nicht schon nothwendig über die erstaunten Brüder hinaus, indem sie, die selbstverständlich allererst zu erwähnende Basis des Folgenden, selbst auch eine שְׁאֵרִית sind, wobei לָכֶם auf die in ihnen repräsentirte ganze Stammesverwandtschaft geht, für welche sie „ein Verbleib" geworden; wogegen das zweite Glied וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם schon über sie hinausblickt, möge nun החיות seyn „am Leben erhalten" oder auch (wie 2 Kön. 5, 7. 8, 1. 5 אֶת־הַמֵּת ה׳) „in's Leben rufen". Denn es steht eben nicht mit אֶת־ sondern mit לְ (לָכֶם), also vielmehr: euch (zu Gunsten) entweder „eine Lebenserhaltung zu bewirken" oder geradezu „Nachkommenschaft in's Leben zu rufen", so dass es nicht erst einer identificirenden Verflachung des gewählten לכם bedarf (vergl. Gesen. LG. S. 681 f. 817 „jem. das Leben erhalten", Ewald, ALB. §. 310). Das culminirende dritte Glied nun „zu einer grossen Entronnenheit" (bei Luther ungenau: „durch eine grosse Errettung"), den schon in Gradation stehenden beiden ersten Gliedern durch gleiches לְ syntactisch coordinirt, kann schon um der Symmetrie willen nicht eine blosse Amplification des zweiten Gliedes seyn, sondern nur eine noch weitere Steigerung bilden. Auch scheidet es sich von den beiden vorderen Gliedern dadurch sichtlich ab, dass es nicht, wie diese beiden Vorstufen beidemal, wieder ein individuell-nationales לָכֶם („euch") enthält, sondern ohne Erneuerung dieser Beschränkung in Universalität über- und ausgeht: „zu einer grossen Entronnenheit". Diese liegt also über die angesprochenen Brüder und die jetzigen und künftigen Ihrigen hinaus, für welche namentlich auch das לְ vor פְּלֵיטָה überflüssig gewesen wäre, da es als blosse Epexegese von לָכֶם, noch abgesehen von der Zerstörung der nachgewiesenen syntactisch-climactischen Symmetrie, ebenso unhebräisch als unlogisch und unrhetorisch seyn würde, indem ja dann der äusserste dieser concentrischen Kreise in den zweiten reducirt, bei solchem Wegfall des dritten aber auch

dieser zweite Ring selbst sich von dem ersten nicht mehr so nachweislich abheben und damit der ganze Vers sich in eine ungegliederte, formlose Einheit trüben würde. Und so erklärt denn KNOBEL richtig: „Eure Errettung soll zu einer grösseren Errettung dienen", nur dass er dies willkürlich dahin beschränkt, „um das Leben euch zu sichern, die ihr ein grosses Volk werden sollt, um also durch eure Erhaltung ein grosses Volk zu erhalten. (Die Erhaltung des Stammes, welcher das Gottesvolk werden sollte, war der Hauptzweck bei der Erhaltung der Brüder Josephs.)" Warum aber jene unangedeuteten, vielmehr durch Wegfall des vorherigen zweimaligen לכם ausdrücklich ausgeschlossenen Schranken bei den sonach ganz allgemeinen und universellen letzten Worten des Textes? Nehmen wir sie doch in ihrer naturgemässen uneingeschränkten Weite! Durch Erhaltung dieser auserwählten Familie, in welcher so eben der Ahn des künftigen Weltheilandes (Juda) so würdig gesprochen hatte, war ja doch, nach dem schon ihren drei Patriarchen geoffenbarten und so gewiss auch deren jetzt eben handelnden Söhnen wohlbekannten universellen Heilsrathe Gottes (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14), ein unendlich grösseres Heil, als nur das Leben der damaligen Welt und als der Fortbestand des israelitischen Volksstammes, miterhalten.

Zu dieser, von dem zweimaligen „Euch" bei der dritten und letzten Zweckangabe in das Unbegrenzte fortschreitenden und sonach nur der Oecumenicität selbst adäquaten, absoluten Ausdrucksweise an sich tritt aber, mit vollendender Ueberzeugungskraft, auch noch insonderheit die specifisch messianische Bedeutung des darin enthaltenen Stichwortes פְּלֵיטָה.

Dieses von der Wurzel פָּלַט d. i., gleich dem ähnlich onomatopoetischen מלט, entgleiten, entschlüpfen, entrinnen, entkommen, abstammende פְּלֵיטָה (פְּלֵטָה) wird von der Lexicographie in zweifacher Beziehung aufgeführt, theils als abstracte Handlung (Errettung, wie oben auch LUTHER und KNOBEL), theils als concretes Object (Errettetes, Uebriggelassenes; Entkommene). Doch ist nur dieses letztere unzweifelhaft, wie ganz deutlich Exod. 10, 5 יֶתֶר הַפְּלֵטָה הַנִּשְׁאֶרֶת (LXX τὸ περισσὸν τὸ καταλειφθέν, ὃ κατέλιπεν κ. τ. λ.), 1 Chron. 4, 43 שְׁאֵרִית הַפְּלֵטָה (τοὺς καταλοίπους καταλειφθέντας), Esr. 9, 8 לְהַשְׁאִיר לָנוּ

וּלְתִתֵּנוּ מִחְיָה — פְּלֵיטָה (LXX freier τοῦ καταλιπεῖν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν — καὶ δοῦναι ζωοποίησιν, dagegen V. 15 für נִשְׁאַרְנוּ פְּלֵיטָה wieder κατελείφθημεν διασωζόμενοι und Neh. 1, 2 für הַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ οἱ σωθέντες, οἳ κατελείφθησαν). Dahingegen lassen sich die für die vermeinte abstracte — transitive oder intransitive — Bedeutung (*evasio*, *Gesen. L. man.*, Errettung, Erhaltung für uns. St., Entkommen, FÜRST, HWB.) angeführten Stellen ganz füglich ebenfalls jener gesicherten objectiv-concreten unterordnen, wie denn GESEN. im *Thesaurus* zu dieser ohne weiteres und ausschliesslich verschreitet; und es ist ja grammatisch פְּלֵיטָה (seltener פְּלֵטָה) am einfachsten das neutrale Femininum des concreten פָּלִיט (bei Jer. פָּלֵט), wie es als *plurale tant.* Jes. 66, 19 (LXX σεσωσμένοι), Num. 21, 29 (διασώζεσθαι) steht, dieses aber gleich viel als פָּלִיט, entglitten, entronnen, bes. aus der Schlacht, wie Gen. 14, 13. Jer. 44, 28. Ez. 6, 8 (vgl. nach Form und Bedeutung unt. שָׂרִיד). Sonach bezeichnet das neutr. Femin. פְּלֵיטָה das Collectivum der Entronnenen und Entkommenen,* Flüchtlingsschaft, Rest, Verbleib od. dgl., und ist formell analog dem sachlichen Gegensatze גֹּלָה (שְׁבִי) d. h. Gefangnenschaft, Verbannte.**

Wir haben es nun aber mit dem solennen messianischen Sinne dieses פְּלֵיטָה, als der aus allgemeinem Verderben und Untergange in das ewige Heil Hinübergeretteten, zu thun, wie im N. T. etwa λεῖμμα Röm. 11, 5 und κατάλειμμα Röm. 9, 27 nach Jes. 10, 22 s. u. In diesem höheren tropischen Sinne steht es, nur eben mit Unrecht hier vorzugsweise für die ungesicherte abstract active Bedeutung aufgeführt, bereits Joel 3, 5 יְהָיָה כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְשֵׁם יְהוָֹה יִמָּלֵט כִּי בְהַר־צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם

---

* Daher wohl auch Jer. 50, 29 אַל־יְהִי פְּלֵיטָה mit Prädicat im Masc., gegenüber V. 26 אַל־תְּהִי־לָהּ שְׁאֵרִית, wofür LXX dort μὴ ἔστω αὐτῆς ἀνασωζόμενος, hier μὴ γενέσθω αὐτῆς κατάλειμμα.

** Ebendahin kann man, während höchstens etwa noch 2 Sam. 15, 14 לֹא־תִהְיֶה־לָּנוּ פְּלֵיטָה מִפְּנֵי אַבְשָׁלֹם (LXX σωτηρία) zweifelhaft scheinen dürfte, ohne Schwierigkeit ziehen הָיָה לִפְלֵיטָה, zu einem Errettungsreste werden, wie Gen. 32, 9 וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לִפְלֵיטָה (LXX pass. εἰς τὸ σώζεσθαι) und Dan. 11, 42 אֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא תִהְיֶה לִפְלֵיטָה (LXX εἰς σωτηρίαν), wobei wir nur noch bemerken, dass an der eben in Untersuchung stehenden Genesisstelle הָיָה fehlt, dagegen aber die dort nicht vorfindliche Erweiterung גְּדֹלָה eintritt.

תִּהְיֶה פְלֵיטָה כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה וּבַשְּׂרִידִים אֲשֶׁר יְהוָה קֹרֵא׃ Diese Stelle aber in organischem Zusammenhange mit der gleichlautenden

Obadj. V. 17 וּבְהַר צִיּוֹן תִּהְיֶה פְלֵיטָה, nur dass LXX, auch selbst hier schwankend, bei Joel concret ἀνασωζόμενος, bei Obadj. abstract σωτηρία übersetzen, während unter den Auslegern KEIL beidemal das Concretum („Entronnenes, Gerettetes"), wofür nachher auch noch die Parallelstellen Jes. 37, 32 כִּי מִירוּשָׁלַם תֵּצֵא שְׁאֵרִית וּפְלֵיטָה מֵהַר צִיּוֹן und 2 Kön. 19, 30 פְּלֵיטַת בֵּית־יְהוּדָה הַנִּשְׁאָרָה sprechen, consequent festhält, gleichwie auch (diesmal mit LXX) in der verwandten Stelle Joel 2, 3 von dem kommenden dunklen Tage des Gerichtes וְגַם־פְּלֵיטָה לֹא־תִהְיֶתָה לוֹ, wo LXX gleichfalls ἀνασωζόμενος.

Noch augenfälliger concret erscheint in demselben prophetisch-messianischen Sinne das in unserer Genesisstelle so hochbedeutsame פְּלֵיטָה namentlich bei Jesaia, wie, zugleich mit dem bekannten deictisch-prophetischen בַּיּוֹם הַהוּא,

Jes. 4, 2 „an jenem Tage wird seyn der Spross (צֶמַח) Jehovahs zu Zier und Ehre, und die Frucht der Erde zu Herrlichkeit und Schmuck לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל (d. h. für die Entronnenen Israels, LXX τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσρ.), und wird geschehen, der Uebriggelassene (הַנִּשְׁאָר) in Zion und der Uebriggebliebene (הַנּוֹתָר) in Jerusalem wird heilig genannt werden Ihm"; ferner

Jes. 10, 20 „und es geschieht an jenem Tage לֹא־יוֹסִיף עוֹד שְׁאָר יִשְׂרָאֵל וּפְלֵיטַת בֵּית־יַעֲקֹב וגו׳", wo also פְּלֵיטָה im Parallelism. mit שְׁאָר, was, ebenso wie nachher שְׁאֵרִית, nichts als Ueberrest ist, wie auch LXX für letzteres τὸ καταλειφθέν und für פְּלֵיטָה οἱ σωθέντες; ingleichen und nicht weniger evident

Jes. 37, 31 וְיָסְפָה פְּלֵיטַת בֵּית־יְהוּדָה הַנִּשְׁאָרָה שֹׁרֶשׁ לְמַטָּה וגו׳ (LXX οἱ καταλελειμμένοι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ) und V. 32 כִּי מִירוּשָׁלַם תֵּצֵא שְׁאֵרִית וּפְלֵיטָה מֵהַר צִיּוֹן וגו׳ (LXX οἱ καταλελειμμένοι, καὶ οἱ σωζόμενοι); womit auch die historische Parallele 2 Kön. 19, 30 f. (s. ob.) wörtlich übereinstimmt, nur dass LXX hier für פְּלֵיטַת ב׳ י׳ הַנִּשְׁאָרָה τὸ διασεσωσμένον οἴκου Ἰούδα τὸ ὑπολειφθέν, und für שְׁאֵרִית וּפְלֵיטָה κατάλειμμα καὶ ἀνασωζόμενος bieten, wie denn überhaupt σώζεσθαι und zumal ἀνασώζεσθαι, dieses als Errettung von etwas schon verloren Gegebenem, in LXX für פְּלֵיטָה vorherrschend ist.

Wir sagten schon, was hiernach auch erwiesen ist, dass das Collectivum פְּלֵיטָה synonym ist mit dem Plural der concreten Form פְּלֵיט oder פָּלִיט, welches beiderseits ebenfalls messianisch steht, ersteres Jes. 66, 19 וְשִׂלַּחְתִּי מֵהֶם פְּלֵיטִים (LXX σεσωσμένους), letzteres 45, 20 פְּלֵיטֵי הַגּוֹיִם (LXX οἱ σωζόμενοι ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, Symm. οἱ διαπεφευγότες τῶν ἐθνῶν), das zweite, wenn auch nicht messianisch, gern in der Assonanz שָׂרִיד וּפָלִיט Jos. 8, 22 (LXX σεσωσμένον καὶ διαπεφευγότα), Jer. 42, 17 (LXX bloss σωζόμενος), oder umgestellt פָּלִיט וְשָׂרִיד Thren. 2, 22 (ἀνασωζόμενος καὶ καταλελειμμένος), und noch weiter zusammengesetzt Jer. 44, 14 (doch wohl mit Bezug auf V. 7. 12) וְלֹא יִהְיֶה פָּלִיט וְשָׂרִיד לִשְׁאֵרִית יְהוּדָה (LXX οὐκ ἔσται σεσωσμένος οὐδὲ περιλειπόμενος οὐδεὶς τῶν ἐπιλοίπων Ἰούδα), was übrigens mehrfach an die eben in Frage stehende Genesisstelle erinnern könnte.

Nicht weniger messianischen Sinnes, als unser eigentliches Stichwort פְּלֵיטָה, erscheint, zwar nicht ganz so in Wirklichkeit an unserer Stelle, aber um so öfter in eigentlich prophetischen Schriften das ihm zuweilen nebengeordnete שְׁאֵרִית (Ueberbleib, Hinterlassenschaft), wie ob. Jes. 37, 32., oder das ihm ebenfalls parallele שְׁאָר, wie ob. Jes. 10, 20., welch letzteres zumal in dem weissagenden Eigennamen des Prophetensohnes שְׁאָר יָשׁוּב Jes. 7, 3 (LXX ὁ καταλειφθεὶς Ἰασούβ!) und diesen ausdeutend in der Verheissung שְׁאָר יָשׁוּב 10, 21 (LXX τὸ καταλειφθέν) u. V. 22 (τὸ κατάλειμμα) besonders markirt auftritt, wie denn ebenso das diesen beiden messian. Substantiven zu Grunde liegende Verbum bereits oben im Niphal Exod. 10, 5. Esr. 9, 15 und (messianisch) Jes. 4, 3 und 37, 31., im Hiphil Esr. 9, 8 mitstand.

Auf Grund dieser textual-linguistischen Ausführung dürfen wir jetzt wohl den Beweis erbracht sehen, dass unsere kostbare Stelle in sich auch zugleich ein prophetisch-messianisches Wort aus Josephs wallendem Herzen und überfliessendem Munde birgt, welches, ob auch noch mit der nur ganz naturgemässen analogen Verschwommenheit und zumal in פלטה auch real mit einem fern verdämmernden und fast verschwindenden Horizont der Orte und Zeiten, weit über seine Zeit hinaus und auf die schon seinen Vätern verheissene noch kommende neue Weltära hinsah, wo Josephs realer Ectypus erscheinen und die Welt

im weiteren und höheren, ja ewigen Sinne vom Tode erretten würde.“*

Wollte man das leugnen und fortfahren, die hier ausführlicher besprochene Stelle nur im nationalen Sinne zu verstehen, so müsste man, damit eben sich selbst richtend, wenigstens zugestehen, dass der in Rede stehende Schlusssatz לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה** nach Structur und Wichtigkeit ein ziemlich triviales Anhängsel bilde, wogegen er im Lichte unserer Auffassung, indem sie zugleich die in dreimaligem לְ ansetzende und damit organisch-symmetrisch emportreibende Gliederung des ganzen Satzes, insonderheit aber das oberste und weitschauendste dieser drei oratorischen Gestocke wahrt, sogar hochbedeutsam, ja im eminentesten Sinne ahnungsvoll und auch zugleich das ist, was wir bei einem Joseph bisher noch vermissten.

Wir dürfen vielleicht hinzufügen, dass der solenne messianische Sinn von פְּלֵיטָה, wie er nachgehends bei den eigentlichen Propheten auch laut der angeführten Stellen so oft erscheint, eben in unserer Genesisstelle, wo er zuerst an das Licht getreten, wohl auch seine Wurzel haben möge, so aber auch diese selbst eben durch die nachfolgenden Propheten hinwiederum ihre authentische Documentirung gefunden habe.

---

* Vgl. oben S. 1. 3 J. Gerhard und Luther.

** Den auch selbst die masoreth. Accentuation von לִפְלֵיטָה mit trennendem Tiphcha und dadurch bedingtem Dagesch in גְּדֹלָה („zu einer Entronnenheit, einer grossen“) bedeutsamer macht.

ARTIKEL II.

DER DECALOG

UND DIE

BIBLISCH-AUTHENTISCHE ORDNUNG SEINER GEBOTE.

Die beiden Grundstellen des ethischen Urcodex, des Decalogs, sind

primär: **Exodus** XX, 2—17 und
secundär: **Deuteronom.** V, 6—18.*

Hiervon enthalten die je ersten 5 Verse

Exod. XX		Deuteron. V
V. 2—6	**Das Erste Gebot,**	V. 6—10
	worin	
V. 2	der Befehlende:	V. 6
	אנכי יהוה אלהיך	
	„Ich bin Jehovah dein Gott!“	
V. 3	**Er allein Gott!**	V. 7
	לא־יהיה לך אלהים אחרים על־פני	

* Gleichwie das Gesammtverhältniss der ersten Bücher Mosis zu dem letzten darauf hinauskommt, dass dieses eine mehr particularistische und subjective (nationale und persönliche) Recapitulation (δευτέρωσις) der ersteren bildet, gleichso wiederholt sich dieser Character hier an der Redaction des Decalogs. Daher im Decalog des Deuteron. z. B. die einschärfenden Zwischenreden Mosis V. 12 und 16 „sowie dir befohlen hat Jehovah, dein Gott“, ferner V. 15 die nationale, nicht mehr wie im Exod. öcumenische, Motivirung des dritten Gebots durch die Erlösung Israels aus Aegypten, und zuvor die Specificirung des ursprünglich ganz allgemeinen „dein Vieh“ in „dein Ochs und dein Esel und all dein Vieh“; desgleichen im 4. Gebot der Zusatz „und damit dir's wohlgehe“ cet. Ebenso gehört nächst der Copulation der Gebote vom 6. an auch die gleichsam gemüthlichere Umstellung der beiden letzten Gebote (9 und 10), wo im Deuteron. das „Weib“ dem „Hause“ voransteht. — Vgl. Lotz, *de historia Sabbati* 1883, p. 94seqq. 99seq.; auch überh. unt. Art. V.

Exod. XX		Deuteron. V
	„Du sollst nicht andere Götter haben neben Mir!“*	
V. 4 — 5ª	Keine Creaturenvergötterung!	V. 8 — 9ª
	in Abbildern und ihrer Verehrung.**	
	Beziehentlich mit	
V. 5ᵇ	Bedrohung und	V. 9ᵇ
V. 6	Verheissung.***	V. 10.
	*	
V. 7	**Das Zweite Gebot:**	V. 11
V. 7ª	Gottes **Namen** heilig zu halten!	V. 11ª
	mit	
V. 7ᵇ	Bedrohung.	V. 11ᵇ
	*	
V. 8 — 11	**Das Dritte Gebot:**	V. 12 — 15†
	Gottes **Feiertag** zu heiligen!	
	worin	
V. 8	das Gebot,	V. 12
V. 9	gegenüber den Werkeltagen,	V. 13
V. 10	durch die Sabbathsruhe!	V. 14
V. 11	mit Begründung.††	V. 15
	* *	
	*	
V. 12	**Das Vierte Gebot:**	V. 16
V. 12ª	Verehrung den **Aeltern!**	V. 16ª
	mit	
V. 12ᵇ	Verheissung.†††	V. 16ᵇ
	*	

---

* על־פני eig. wohl „über meine Person“ hinaus.

** Beide Verse Exod. 20, 4 — 5ª, Deuteron. 5, 8 — 9ª gehören solidarisch zusammen, da der erstere für sich allein, wenn nicht unverständlich, wenigstens nicht hierher gehören würde, wohl aber dies in Verbindung mit dem, sich daranf zurückbeziehenden, zweiten.

*** Von LUTHER im Catechismus an den Schluss aller Gebote gestellt.

† Wo V. 12 das anhebende שמור statt des originalen זכור Exod. 20, 8 die durch das für Deut. V. 15 vorbehaltene eigenthümliche וזכרת momentan alterirte Conformität zu compensiren scheint.

†† Exod. durch Gottes Ruhe am 7. Weltschöpfungstage, Deut. durch Gottes Erlösung Israels aus Aegypten (S. 10), und dem entsprechend auch schon V. 6, gleichwie ebenso auch Exod. V. 2.

††† Ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, Ephes. 6, 2f., s. unt.

Exod. XX		Deuteron. V
V. 13	**Das Fünfte Gebot:** Achtung vor des Nächsten Leib und **Leben!**	V. 17[a]
	*	
V. 14	**Das Sechste Gebot:** Achtung vor der **Ehe!**	V. 17[b]*
	*	
V. 15	**Das Siebente Gebot:** Achtung vor des Nächsten **Besitz!**	V. 17[c]
	*	
V. 16	**Das Achte Gebot:** Achtung vor des Nächsten **Ehre!**	V. 17[d]**
	*	
V. 17[a]	**Das Neunte Gebot:** Kein Begehren nach des Nächsten **Hause!**	V. 18[b]
	*	
V. 17[b]	**Das Zehnte Gebot:** Kein Begehren nach des Nächsten **Weibe, Gesinde** und **Habe!**	V. 18[a] und [b]***

Mit einzelnen dieser 10 Gebote sind also verbunden
einmal Bedrohung und Verheissung bei Gebot 1,
einmal Bedrohung bei Gebot 2,
einmal Verheissung bei Gebot 4 und
einmal Begründung bei Gebot 3.

So viel über die Grundgestalt des Decalogs, wofür durch zeitliche Priorität ebenso wie nach der beiderseitigen inneren Beschaffenheit die Recension in Exodus das massgebende Original bleibt. —

Dieses Original war auf zwei steinerne Tafeln und zwar auf beiden Seiten derselben von Gott selbst niedergeschrieben (Exod. 32, 15 f. 34, 4. 28). Ueber die Vertheilung der

---

* Von hier an je mit Copula. (S. 10.)

** Wo שוא mit dem originalen שקר nicht blos alliterirend, sondern auch synonym ist. — Zugleich überh. Falschheit im Wort.

*** Hier auch mit wechselnden Verbis (חמד und התאוה) und mit umgekehrter Stellung von Haus (mit Acker) und Weib, worüber ob. S. 10.

10 Gebote auf diese beiden Tafeln aber existirt keine directe authentische Angabe und daher eine doppelte Ansicht.*

Nach der augustinisch-catholisch-lutherischen (auch durch die masorethische Paraschen-Abscheidung begünstigten, s. u. PHILIPPI S. 458) Annahme standen auf der ersten T. drei, auf der zweiten sieben der 10 Gebote, nach der philonisch-reformirten dagegen auf jeder fünf, jedoch so, dass man aus dem Abbilder- und Creaturenvergötterungs-Verbot ein neues zweites Gebot, freilich gegen die hier beigefügte, aber nicht allein hierzu gemeinte, sondern vornehmlich auch das massgebend vorausgehende Hauptgebot vom absoluten Monotheismus betreffende und somit beide Bestimmungen zusammenfassende Bedrohung und Verheissung (vgl. noch unt.), herstellen und dagegen zur Compensation dieser einseitigen Vermehrung andererseits die im Original (Exodus) ebenfalls asyndetischen und im Deuteronomium sogar durch zwei verschiedene Verba des „Begehrens" (חמד und התאוה**) geschiedenen beiden letzten Gebote (9 und 10) in eins zusammenziehen wollte.

Für die erstere dieser Dispositionen sprechen aber aus dem gegebenen Inhalte selbst vornehmlich folgende Momente.

Vor allem ist bei dem durchaus graduell absteigenden Inhalte dieser 10 Gebote auch zugleich eine specifische Abstufung insofern vorhanden, als die eine Reihe sich ausschliesslich auf das Verhalten gegen Gott, die andere auf das gegen Menschen, wenn auch nach verschiedenen Categorieen

---

* Speciellere Literatur in den Commentaren zu Exod. und Deuteron. Sonst: *GEFFCKEN, üb. die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus, hist.-crit. Unters., 1838; — E. MEIER, die ursprüngliche Form des Decalogs hergestellt und erklärt, 1846; — *OTTO, decalogische Unterss., 1857; — *STEINMEYER, der Decalog, 1875; — *F. A. F. PHILIPPI, zur Eintheilung des Decalogs, in Luthardt's Zeitschrift f. kirchl. Wissensch., 1881. IX, 449—469; — *FZ. DELITZSCH, der Decalog in Exodus und Deuteron., ebdas. 1882. VI, 281—299.

** Letzteres, Hithpael, *sibi velle* (nicht *se ipsum fecit concupiscere, se ipsum irritavit ad concupiscendum originaliter* b. PHIL. S. 464); nach PHIL. S. 462 ist ersteres das von aussen her geweckte, letzteres, mehr subjectiv, das im Begehrenden selbst entstehende Verlangen, daher oft mit נפש verbunden, hier „die Erblust als Sünde", vgl. 463f., wogegen OTTO S. 123.

der Personen wie der realen Objecte und der subjectiven oder Seelen-Zustände, bezieht.*

Damit sind die drei ersten Gebote, als auf Gott gerichtet, anders qualificirt als die folgenden sieben in ihrem Bezug auf die Menschen.

Hierzu kommt bestätigend, dass die Dreizahl schon an sich die Gotteszahl, die Sieben dagegen, daher eben auch die Bundeszahl, eine Verknüpfung dieser göttlichen Drei mit der Vier als der Zahl der Welt, näher der Menschenwelt, darstellt (PHIL. S. 467), wonach die drei ersten Gebote eben gleichsam göttlichen und die sieben nachfolgenden gottmenschlichen Vorwurfs sind, dieses insofern als die letzteren Gebote für den Verkehr der Menschen mit einander gleicherweise von Gott gegeben und Seiner Hut unterstellt sind, weshalb sie LUTHER so fein und gründlich jedesmal durch die einführenden Worte erklärt: „wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir" cet.

Ein weiterer Grund, nächst diesem aus der absoluten Verschiedenheit der Objecte erstehenden, liegt zu einem tieferen Einschnitte zwischen Gebot 3 und 4 darin, dass ausschliesslich die Anfänge und ebendamit einander gewissermassen parallelen Häupter (s. u.) der so entstehenden und zugleich correspondirenden beiden Reihen, nämlich das erste und das vierte Gebot und sonst kein anderes, schliesslich je eine besondere Verheissung erhalten haben.**

Ingleichen wird ferner auch sonst im A. und N. T. Gebot 1—3 als I. Tafel zusammengefasst, die folgenden Gebote dagegen, vom vierten an, mehr oder weniger specialisirt, s. z. B. unt. (S. 16ff.) 1 Tim. 1, 9 f.; Pred. 4, 17 ff., Lev. 20, was sonach als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erscheint. (S. 21 f.)

Ebendarauf führt insonderheit auch dies, dass Jesus Christus die Aufzählung von Stücken τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ Matth. 15, 3—20 (S. 20) mit dem 4. Gebot anhebt und die weiteren nach ihrer Ordnung folgen lässt, ebenso hinwiederum

---

* Vgl. PHILIPPI a. O. S. 460f.

** Darauf weist auch schon Ephes. 6, 2f. (s. oben) Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς κ. τ. λ. (eben nach Exod. 20, 12 und Deut. 5, 16 LXX).

19, 18 f. die Specialgebote wieder mit dem vierten abschliesst. (S. 24 f.)

So kommt es denn, dass bei durchgängig und allgemein abgestufter Climax dennoch auch in reinlicher Sonderung gehandelt wird

auf Tafel I vom Verhalten gegen Gott
a) nach seiner alleinigen Wesenheit in Gebot 1,
b) nach seinem Namen in Gebot 2,
c) nach seinem Feiertage in Gebot 3;

auf Tafel II vom Verhalten gegen die Menschen, und zwar
A) äusserlich (thatsächlich, Gebot 4—8) und
B) innerlich (gesinnungsmässig, Gebot 9—10).

Näher gliedert sich A) dahin, dass hier in Betracht kommen
1) Personen, und zwar mit Rücksicht
a) auf Adscendenz im Pietätsverhältniss (Gebot 4, gleichsam ein Mittelabsatz von Tafel I zu II),
b) auf Coordination oder auf den Menschen (den Nächsten) überhaupt, als Einzel-Person, nach Leib und Leben (Gebot 5),
c) auf Descendenz durch die Ehe — wo Person mit Person zur Einheit wird, Gen. 2, 23 f. Matth. 19, 5 f. Eph. 5, 31., vgl. 1 Cor. 6, 16 — (Gebot 6);
2) Besitzthum, zur Person nach aussen concentrisch gehörig, und zwar
aa) an Gütern (Gebot 7), real, und in noch weiter gehender concentrischer Peripherie —
bb) an Ehre (Gebot 8), verbal und ideal;
B) innerlich, oder gesinnungsmässig, durch „Begehren" von des Nächsten
α) Hause (Gebot 9), und
β) Hauszubehör (Gebot 10 „Weib, Knecht, Magd, Vieh" cet.).

Dies sind die dem Decalog selbst, welcher so zugleich eine durchaus logische Gestaltung empfängt und mehr und mehr, vornehmlich aber zum Schlusse hin von der That bis zu dem Wort und Gedanken sich verfeinert,* inwohnenden

* Vgl. Röm. 7, 7 τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις,

Gründe für die catholisch-lutherische Eintheilung der beiden Gesetztafeln. Aber auch noch ausserhalb desselben und des ihn umschliessenden Pentateuchs möchte die schon so sanctionirte Disposition gleichen weiteren biblischen, also authentisch ebenbürtigen Anhalt finden. Wenden wir uns denn zu den Rückblicken beider, auch hierin durchaus harmonischen, Testamente* auf die ethische Fundamentalurkunde des A. T., den Decalog, wobei sich dessen einzelne Gebote nach mehr oder minder umfänglichen Complexen in ihrer ursprünglichen oder auch in freierer Aufeinanderfolge und Markirung wiederspiegeln.

Auch in ihrer ursprünglichen Aufeinanderfolge kehren die einzelnen Gebote des Decalogs mit bez. nuancirter Offenkundigkeit und Selbstständigkeit wieder

1 Tim. 1, 9 f. mit folgenden Gruppen: ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις,

ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, d. i. Tafel I, Gebot 1—3 zusammengenommen;** worauf specialisirend

πατραλῴαις καὶ μητραλῴαις („Vater- und Mutterdreschern") Gebot 4, wonach asyndetisch

ἀνδροφόνοις („Menschenmördern") Gebot 5,

πόρνοις, ἀρσενοκοίταις (mit Steigerung von ungeregelter zu unnatürlicher Wollust) Gebot 6,

ἀνδραποδισταῖς (Seelenverkäufern, als Extrem des Diebstahls) Gebot 7,

ψεύσταις, ἐπιόρκοις (Steigerung von der Lüge bis zu ihrer Bekräftigung durch Meineid) Gebot 8,

καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται (wieder summarisch, einschl. bes. des 9. und 10. Geb.).

Die Reihenfolge der I. Gesetztafel ist im Alten Testam. eingehalten z. B.

---

* Wie ja denn auch die kirchlich-symbolische Lehre den bleibenden dreifachen und auch noch für die Wiedergeborenen unentbehrlichen Gebrauch des Gesetzes bezeugt (LL. SS. ed. R. p. 594ss. 117ss.).

** Denn die specielle Zuertheilung von ἀνόμοις καὶ ἀνυποτάκτοις (Ungesetzlichen und Unbotmässigen), welche im deutlichen Gegensatze zu νόμος dem Ganzen angehört, zu Gebot 1, die von ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς zu Gebot 2, und die von ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις zu Gebot 3 (Steinmeyer, Decal.) ist allzuwenig evident. Die nun folgenden einzelnen Gebote aber je nach ihrer äussersten Spitze.

Jes. 56, 6., wo auf יהוה (vgl. Geb. 1) folgt שֵׁם יהוה (Gebot 2), und dann שמר שבת (Gebot 3), sowie V. 7 der heil. Berg mit dem Tempel und den daselbst darzubringenden Opfern.

Eine frappantere gleiche Reihenfolge der einzelnen Decaloggebote finden wir im A. T. ferner auch sogar in einem Buche, welches sonst viel weniger auf positiven Gottesoffenbarungen (daher auch mit אלהים statt יהוה) fusst als auf den eignen geläuterten Lebenserfahrungen eines hochgestellten und bejahrten wie notorisch weisen Beobachters, worin eben die Beweiskraft seiner Lehren liegt.* Dennoch folgt auch dieser in seinem augenscheinlichen Anschluss an das Gottesgesetz einem unwiderstehlichen Impulse, zum Erweise, wie tief ihm dasselbe eingeprägt war.

Es geschieht dies im

Prediger Salom. 4, 17—5, 16. Die Mittel, um in der beständigen Unbeständigkeit dieses Lebens Halt und Bestand zu gewinnen, sind Gottesfurcht (4, 17—5, 6) und Gottvertrauen (5, 7—16). Erstere, die Gottesfurcht, zeigt sich schon im Verhalten gegen die Gott-geheiligte Stätte: „Habe Acht auf deine Füsse, wenn du gehst (d. h. gehe mit Bedacht und Andacht) zum Hause Gottes, und Nahen um zu hören (Sein Wort, vgl. nachh. 1 Sam. 15, 22) ist besser als das Geben der Thoren ein Schlachtopfer", wo הכסילים Subjectsgenitiv und זבח Objectsaccusativ zu תת, wie Griechisch etwa διδόναι τοὺς ἄφρονας θυσίαν (falsch LXX), also durchaus kein „*locus desperatissimus*", — dem Sinne nach ein herrlicher Gegensatz des empfänglichen geistigen Hörens (nicht *obedientia*, wie sprach- und contextwidrig Vulg.) zum Darbringen blutig-materiellen Opfers, zugleich erinnernd an 1 Sam. 15, 22 (שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים), Hos. 6, 6 al. und Röm. 12, 1 (θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν): „denn unwissentlich thun sie (eig. unwissend sind sie indem sie thun, eben in dem irreligiösen Schlachtopfer statt religiösen Hörens) Böses", so dass äusserliches Schlachten ohne geistliches Aufmerken vielmehr Sünde und Lästerung als Gottesdienst ist. — Gleiches als hier vom „Hören" vor Gott gilt aber auch vom Reden vor Ihm, wo-

* Bibelstudien II, 42.

durch wir als eben durch Seine Anrufung specieller zu Seinem Namen (also zum zweiten Gebot) weitergeführt werden. Denn, in Harmonie mit dem geistesverwandten Jacobus 1, 19 ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, heisst es nun Pred. 5, 1 sogleich weiter: „Stürze nicht über (überstürze nicht) deinen Mund und dein Herz eile nicht hervorzubringen ein Wort (letzteres wegen der selbst im Ausdruck mimetischen Ueberstürzung das bis jetzt zurückgebliebene Object auch des ersten Gliedes) vor Gott (im Gebet, zumal im Geloben, s. d. Folg.), denn Gott ist im Himmel (hochheilig, wie auch im „Vater-unser, der du bist im Himmel", als Mustergebet im Gegensatz des heidnischen βαττολογεῖν Matth. 6, 7 ff.) und du bist auf der Erde („ein armer Erdenwurm", Moldenh.): darum sollen deine Worte wenige seyn." Also auch hier die geistige Gottesverehrung betont, wie vorher 4, 17., dessen כסיל mit Träumen und Wortschäumen daher jetzt V. 2 wiederkehrt. Die hiernach V. 3—6 folgende Strophe von Gelübden und ihrer Erfüllung ruht abermals deutlich und wörtlich auf Deuteron. 23, 22., nur dass dem ליהוה אלהיך hier grundsatzmässig לאלהים substituirt wird. Besser ist nämlich Nichtgeloben als Gelobtes (aus Fleischesträgheit) nicht halten, wofür es keine Entschuldigung vor dem Priester (המלאך, wie Mal. 2, 7 und zur Sache Lev. 27, 8 ff.) und nur göttliche Ahndung giebt. Der Schluss את־האלהים ירא — was auch ganz zuletzt 12, 13 in את־האלהים ירא ואת־מצותיו שמור als die Quintessenz aller Lehre und auch des Menschen selbst wiederkehrt, genau so wie auch Deuter. 6, 2 תירא את־יהוה אלהיך לשמר את־כל־חקתיו ומצותיו — weist klar und direct auf die Sphäre des 1.—3. „Gebotes" oder eben auf die I. Tafel des „Gesetzes" selbst hin, worin sich auch der ganze bisherige Inhalt dieser Predigerstelle bewegte. — Der nun nächstfolgende V. 7 f. handelt zuerst von der dem Unrecht steuernden obrigkeitlichen Hierarchie mit ihren Instanzen und reichlichem Appellationszuge im Gerichtssprengel (מדינה), wobei גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם, bis hinauf zu מלך לשדה נעבד d. h. einem „König von der Landschaft verehrt" (wo עבד eben als gegenüber einem Vicar Gottes), also einem solchen König, welcher auch in der That als sacrosancte Autorität gilt. Von diesem mit dankbarer

Pietät hochzuehrenden Schutzherrn (worin der Blick auf das vierte Gebot, zumal im unmittelbaren Anschluss an Taf. I, nicht zu verkennen ist) gelangen wir nunmehr V. 9 f. zur Eitelkeit des Geizes nach irdischen Gütern, wozu der Anlass, mit augenblicklicher Uebergehung des 5. und 6. Gebotes, wohl eben wieder nur in dem nächstweiteren siebenten Gebote zu finden ist, so dass wir denn überhaupt in diesem Abschnitte des Predigerbuchs die allgemeine Basis in der I. Gesetztafel und hierauf auch noch aus der II. einzelne Beziehungen unverkennbar wahrnehmen.

Aehnlich folgt aber auch schon zwischen den beiden Decalog-Büchern des Pentateuchs (Exod. und Deuteron.) nämlich Leviticus C. 20 auf die parallel berührte I. Gesetztafel (V. 1—5 gegen Götzendienst und V. 6 gegen Wahr- und Weissager, vgl. Luther zu Gebot 2) — nach einem mitteninnestehenden „heiliget euch und seyd heilig, denn Ich bin Jehovah euer Gott“ V. 7, also mit Wiederaufnahme des 1. Gebotes — eine dies gleichsam explicirende Einschärfung von Geboten der II. Gesetztafel (V. 8), und zwar sofort des 4. Gebotes (V. 9) und dann des 6. Gebotes (V. 10 ff.); wozu auch noch weiter gezogen werden mag ebend. 24, 15 ff. als von Lästerung des göttlichen Namens, Geb. 2 (V. 15 f.), und von Tödtung, Geb. 5 (V. 17 ff.).

In ähnlicher, zwar etwas verschleierter, dennoch erkennbarer Weise folgt der Apostel Paulus 2 Tim. 3, 2 ff. der Perlenschnur des Decalogs, indem er von den letzten Zeiten sagt, die Menschen würden bei der herrschenden Selbst-, Hab- und Ehrsucht seyn

βλάσφημοι (Gotteslästerer, wider Tafel I überhaupt), dann weiter

γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι (wider Gebot 4),

ἄστοργοι, ἄσπονδοι (lieb- und treulos, wider Gebot 5 und 6, zugleich wohl auch 7),

διάβολοι (Verleumder, wider Gebot 8),

ἀκρατεῖς (ausschweifend in Begierden, wider Gebot 9 und 10).

Und ebenso folgen Apoc. 9, auf Götzen- und Bilderanbetung, also Taf. I, V. 20, in zweiter Linie V. 21 sofort weiter

φόνοι und φαρμακίαι (5. Gebot),

πορνεία (6. Gebot), und
κλέμματα (7. Gebot).

Nur die II. Tafel, aber in genauer Originalfolge der einzelnen Gebote, vom vierten an (daher also dieses nicht von der hier überhaupt übergangenen I. Tafel herübergenommen, S. 14) bis zum achten, hält Matth. 15, 3 ff. (Marc. 7, 9 ff.) der Herr Jesus Selbst den um ihrer apocryphen Tradition willen „das Gesetz Gottes" (τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ) übertretenden Schriftgelehrten und Pharisäern vor und entgegen, nämlich
das vierte τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα V. 4 ff., Marc. V. 10 ff.; und im weiteren Verfolg V. 19
das fünfte φόνοι (b. Marc. V. 21 אBL nach πορνεῖαι, κλοπαί und vor μοιχεῖαι, πλεονεξίαι),
das sechste μοιχεῖαι, πορνεῖαι,
das siebente κλοπαί, und
das achte ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.

Mit dem fünften Gebot (רצח) einsetzend geht Hiob 24, 14—16 (— ein dem obigen Prediger Salom. z. Th. analoges Buch —) in der Schilderung lichtscheuer Leute (V. 13—17) fort zum sechsten (נאף V. 15) und dann zum siebenten V. 16 (in der Steigerung bis zum nächtlichen Einbruch, vgl. S. 16). — Und ein andermal C. 31, mit besonders scharfer und feiner Moral und je entsprechender Vergeltung, vom sechsten Gebot anhebend (V. 1—4, wonach auch schon unkeusches Anschauen gleich Matth. 5, 28 Sünde ist) schreitet er fort zum siebenten (V. 7 f. mit בכפי דבק מאום), zwischeninne auch noch sie durchsetzend mit dem achten (V. 5 f. von Lug und Trug), und noch weiter selbst bis zum neunten und zehnten Gebot als bis zum Begehren eines fremden „Weibes" (V. 9 נפתה לבי על־אשה, vgl. Spr. 6, 25), unter menschlicher und göttlicher Wiedervergeltung, V. 10—12 (vgl. 8). — Ist hier die II. Gesetztafel, wie kaum verkennbar, ebenfalls eingehalten, so kommt noch in demselben Capitel Hiob 31, 24—28 auch die I. Tafel hinzu, als Abscheu vor selbst feinerer Abgötterei, sei es vor Gold und Vermögen (als einem Mamon) V. 24 f., sey es als Mond- und Sterncultus V. 25 f. — Und ähnlicherweise schliessen sich auch wieder im Neuen Testam. Ephes. 5, 3. 5 das sechste und siebente Gebot an einander und dieses wieder mit der I. Tafel zusammen: ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος (d. i. Gebot 6) ἢ

πλεονέκτης (Geb. 7), ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης (Taf. I, nach Matth. 6, 24 οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ), οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. Dieselben beiden Gebote 6 und 7, und ebenfalls mit folgerechter Zurückbeziehung auf Gottes Willenserklärung und Gericht, auch 1 Thess. 4, 3 ff.: τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας (Geb. 6) — τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι (im Geschäft, Handel) τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (vgl. Lev. 19, 11), διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων. Und ganz die gleiche Ideenfolge, wenn nicht gar selbst mit Einschluss von Gebot 9 und 10, und ebenfalls auch wieder unter directer Zurückbeziehung auf Tafel I, nochmals Col. 3, 5 f.: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν (Geb. 6), πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν (Geb. 9 und 10?), καὶ τὴν πλεονεξίαν (Geb. 7), ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (Taf. I), δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, worauf später, auch noch das 5. Gebot streifend, V. 8 f. das achte ausführlich folgt.

Gleichsam polarisch von Taf. I umgeben erscheint Taf. II bei Mal. 3, 5., nämlich, nach Zauberern (Taf. I), „Ehebrecher (Geb. 6), eidliche Lügner" (נִשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר, Geb. 8) und „die da drücken den Lohn des Tagelöhners, Wittwe, Waise und Fremdling" (summarisch Geb. 7 mit 9 f.), und zwar dies, weil „sie nicht fürchten Jehovah Zebaoth" (Taf. I, diese also das A und das Ω des ganzen Decalogs). S. auch S. 22.

Die bisherigen Vorführungen haben in Beziehung auf das in ihnen berücksichtigte Grundsittengesetz des Decalogs Zweierlei dargethan, nämlich 1) eine dem alttestamentlichen Original wesentlich entsprechende Reihenfolge der einzelnen Gebote, zumal der II. Tafel,* hierneben 2) aber eine grössere und selbst specifische Abstufung zwischen den,

* Keine Ausnahme bildet, vielmehr bestärkt nur die Regel eine rückläufige Ordnung dieser Gebote, Micha 2, 1 f., wo, auf dem Grunde von Taf. I (V. 1 יִשׂ־לְאֵל יָדָם mit atheistisch oder auch trotzig erhobener Faust), V. 2 einsetzt mit „Begehren" (חמד) von Aeckern und Häusern und mit der epexegetischen Folge ihrer Wegnahme sammt Abdrücken von Mann, Haus und Erbgut, dies ohne allen Zweifel mit Hinblick auf Geb. 9—10 bez. 7, mit den ins Auge fallenden Stücken a) von aussen nach innen: Aecker, Häuser und Menschen, und wiederum b) von innen nach aussen: Menschen, Haus und Acker. Vgl. S. 22 ff.

nach demselben disparaten Character weniger auseinandergehaltenen, drei ersten Geboten und den nachfolgenden von 4 bis 10 (S. 14). Selten nur fanden sich, wie (S. 20 f.) Hiob 31, 5 f. (Col. 3, 5?), Spuren einer auch freieren Bewegung innerhalb der Regel der Anlehnung an das göttlich-moralische Grundgesetz. Aber eben von dieser loseren Ordnung haben wir nun auch noch einige augenfälligere Zeugnisse mit ihren wahrscheinlichen Ursachen und zumal ihren Folgen für unsere Titularfrage zu erwähnen.

Hier treffen wir nun zunächst auf die Categorie derjenigen schweigenden Citate, wo in der sonst deutlich eingehaltenen Reihe der II. Tafel (Geb. 4 ff.) an irgend einer bedeutsamen Stelle, sey es nun als Grund- oder als Schlussstein, letzterer wieder im Zenith oder an der anderen Sohle des Gewölbes, etwas aus der überhaupt fundirenden I. Tafel mit eingemauert erscheint.

Dürfen wir, sowie es S. 19 mit Lev. C. 20 geschah, auch aus dem Binnengebiet der beiden Decalog-Säulen (Exod.—Deuteron.) noch etwas weiteres Derartiges erwähnen, so ist es in demselben Levit. C. 19, wo gleich zu Anfang das Thema steht: „Heilig sollt ihr seyn, denn heilig bin Ich, Jehovah euer Gott". Wie diese letzteren Worte אני יהוה אלהיכם namentlich auch mit dem ersten Gebot identisch sind, so bilden sie, mitsammt dem ganzen Gedanken selbst, wiederum zugleich, sowie schon vor- und auch weiterhin, die Grundlage für die gemischt nachfolgenden Einzelgebote, und zwar zunächst (V. 3 f.) abermals des vierten (V. 3^a), sodann hier (wie Mich. 2, 2 S. 21) regulär rückschreitend des dritten (V. 3^b) und schliesslich auch des, zuerst nach seinem antithetischen, dann aber auch noch nach seinem motivirten positiven Inhalte vorgeführten, ersten Gebotes (V. 4), dessen alles bestimmender tiefer Grundton auch weiterhin (aus V. 3^b) in fast regelmässigem Tempo bis an das Ende immer wiederklingt (V. 10. 12. 14. 16. 18; 25. 28. 30. 31. 32. 34. 36 und summarisch abschliessend V. 37). Dass aber dort V. 3 dem vierten und dritten das erste Gebot nachfolgt, erscheint ebenso eigenthümlich, wie dass im vierten, hier von der Aelternfurcht, wieder ausnahmsweise die Mutter dem Vater voransteht. Wird nun bei dieser letzteren Umstellung die Mutter eben als die sich dem Kinde natur-

gemäss zuerst einprägende Pietäts- und Respectsperson und ebendadurch hier so bevorzugt (als *prima parens*) erscheinen, so wird die erstere Umsetzung wohl dadurch hervorgerufen, dass die weitere göttliche Rede (V. 5 ff.) bei den Pflichten gegen Jehovah, — den Opfern V. 5—8 und der Menschlichkeit V. 9 f. mit besonderer Hervorhebung des 7. u. 8. Gebotes (V. 11) — verweilen will, wozu V. 12 die nunmehr auch directe Erwähnung des göttlichen „Namens", also des 2. Gebotes, kommt, und hierauf weitere Humanitätsverpflichtungen, besonders in Bezug auf Gebot 7 (V. 11^a, 13 ff.), 8 (V. 11^b, 15. 16^a), 5 (grober und feiner Mord V. 16^b, 17 f.), und auch diese in V. 10. 12. 14. 16. 18 wiederum gestützt durch jenes principale אני יהוה, wie auch schliesslich noch in Bezug auf Gebot 6 (V. 20 ff.).*

Eine von Tafel II auf I zurückgehende Ordnung findet sich auch sonst in abwechselnder Weise, als von Gebot 5, 6, 8 auf Gebot 1: Jer. 7 (6) 9; oder von Gebot 5 mit 6 Apoc. 21, 8 (Feiglinge im Bekennen, Ungläubige und Verabscheute, also überhaupt dogmatisch; dann) φονεῦσι (Gebot 5), καὶ πόρνοις (Geb. 6), καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις (Geb. 1) καὶ πᾶσι τοῖς ψευδέσι (wohl generell, s. im Folg.), τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ; oder auch umgekehrt von Geb. 6 mit 5 auf Geb. 1 ebd. 22, 15: ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοί (wohl Heiden), καὶ οἱ πόρνοι (Geb. 6) καὶ οἱ φονεῖς (Geb. 5) καὶ οἱ εἰδωλολάτραι (Taf. I) καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος; von Geb. 6 auf Geb. 1: Gal. 5, 19 f. φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια (Geb. 6), εἰδωλολατρεία, φαρμακεία (Zauberei, Taf. I); ebenso 1 Cor. 6. 9 f.: οὔτε πόρνοι (Geb. 6) οὔτε εἰδωλολάτραι (Geb. 1), das erstere noch verstärkt οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται (Geb. 6), zugleich mit Geb. 7 οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται — und 8 οὐ λοίδοροι — βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν; sowie jene Ordnung von Geb. 6 und 7 zu 1 zweimal nach einander 1 Cor. 5, 9 ff. ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου (Geb. 6), ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν (Geb. 7), ἢ εἰδωλολάτραις

* Noch abgesehen von dem späteren V. 29, worauf sofort auch wieder von Feiertagen V. 30 und heidnischer Mantik (V. 31), also Taf. I, sowie auch von Redlichkeit im Handel und Wandel (V. 35 f.), also Geb. 7; wonach der Generalabschluss, V. 37, sich wieder auf Geb. 1 zurückbezieht.

(Taf. I), ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν· νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος (Geb. 6), ἢ πλεονέκτης (Geb. 7), ἢ εἰδωλολάτρης (Taf. I) κ. τ. λ. τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.

Nach den besonderen Umständen erscheinen um Geb. 5 als wie um einen Mittelpunct oder Refrain her Ezech. 22, 2. 3. 4. 6. 9. 12. 13 gruppirt, dabei doch aber auch zunächst wieder Geb. 1 V. 3. 4., dann Geb. 4 V. 7ª, worauf abermals aus Taf. I Geb. 3 V. 8 (Heiligthümer und Sabbathe) und sodann aus Taf. II weiter Geb. 6 V. 10 und demnächst Geb. 7 V. 7ᵇ. 12 f.; und nur ein kurzes Stück weiterhin V. 24 ff., gleich als ein Echo hiervon, bei gleichzeitiger innerer Disposition je nach dem Stande der Propheten V. 25. 28., der Priester V. 26, der Fürsten V. 27 und des gemeinen Volkes V. 29, nach priesterlichen Uebertretungen des 3. Geb. V. 26 wiederum solche der II. Taf. nach ihrer Ordnung, nämlich abermals gegen Geb. 5 V. 25. 27., Geb. 7 V. 25. 29., und Geb. 8 V. 28.

Uebrigens finden wir diesen von Tafel II auf I zurückschreitenden Gang auch selbst in der Bergpredigt des Herrn da, wo er sein nur in Erfüllung und Verklärung bestehendes Verhältniss zu dem alttestamentlich-rabbinischen Gesetz authentisch darlegt, nämlich Matth. 5, 17ff. und zwar in Betreff des Decalogs V. 21—37, woselbst zuerst von Gebot 5 (V. 21—26) und 6 (V. 27—32), hierauf aber von Gebot 2 (Eid V. 33 ff.) gehandelt wird.

Jene freiere Gebahrung in der Aufeinanderfolge der Einzelgebote des Decalogs zeigt sich ausserdem im N. T. auch ohne Rückgang zur I. Gesetztafel, also ausschliesslich innerhalb der II. Tafel. Dem reichen Jünglinge sagt Christus Matth. 19, 17ff. (Luc. 18, 20; Marc. 10, 19): τήρησον τὰς ἐντολάς· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις (bei Marc., wo letzteres in ℵ fehlt*, wenigstens in BC mit T. Rec. und bei Luc. umgestellt), οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, also Geb. 5, 6, 7, 8 (wozu Marc. noch μὴ ἀποστερήσῃς, wohl als die Folge von Geb. 9 und 10, als „*ne defraudes per concupiscentiam, Exod.* 20, 17", Bengel) nach ihrer Ordnung, und nunmehr: τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα!

* Entweder eben als gegeu die gewöhnliche Ordnung der Gebote, oder auch vielleicht weil hier ein νεανίσκος (Matth. 19. 20. 22) sagt, dass er dieses alles ἐκ νεότητος gehalten habe (Marc. V. 2, Luc. V. 21).

Somit das vierte Gebot, das Eine positive (und ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ Eph. 6, 2) nach den negativen, zuletzt, ja zunächst wohl eben in Bezug auf den, noch der älterlichen Clientel unterstehenden, „Jüngling", also *ad hominem**; aber doch auch selbst dann dieses 4. Gebot, sonst gerade zu Anfang der II. Reihe und dadurch in Parallele zu dem 1. Gebot (S. 14 vgl. 20), mit ganz besonderem Gewicht.

Noch bleibt zu erwähnen Röm. 1, 29 ff. bei Aufzählung heidnischer Laster (vgl. ob. S. 23 f. 1 Cor. 5, 9 ff.), worunter zerstreut: (πορνεία, Cod. L al.) — πλεονεξία — φόνος (ἔρις, δόλος), — ψιθυρισταί, καταλάλοι, nun θεοστυγεῖς und weiter γονεῦσιν ἀπειθεῖς —: und vielleicht auch dies nicht ohne Blicke auf das grosse Zweitafel-Gesetz, dessen Gebote (6, vgl. auch V. 24 ff.) 7, 5, 8 — vielleicht auch 1, sowie 4 hier berührt sind, indem noch ausdrücklich folgt (V. 32): οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες (vgl. V. 19 ff.), ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσιν.

Fassen wir die nunmehrigen Resultate zusammen, so waren zwar die in den letztbesprochenen Stellen mehr oder weniger vermischten Gebote, namentlich die von Taf. II, obwohl sie meist in Taf. I wurzelten, nach ihrer Erwähnung und Folge mehr casuell und im Concreten κατ' ἄνθρωπον motivirt und insofern für die originale Anordnung der Decaloggebote irrelevanter; um so mehr aber bleibt es im Grossen und Ganzen bei dem erstgewonnenen Ergebnisse (s. ob. S. 16. 21 f.), dass auch ausserhalb der beiden Grundstellen (*sedes*) des Decalogs in der sonstigen biblischen Praxis da, wo Gruppen von 2 oder 3 (und so am öftersten), 4, 5, 6 und 7 Geboten combinirt erscheinen, zwei Haupttafeln geschieden sind, deren Erste von Gott nach Wesenheit, Namen und Feiertag handelt und auch das Weitere durchwaltet (zu Anfang bes. Pred. 4, 17 ff., 1 Tim. 1, 9; in der Mitte Gal. 5, 20; am Ende Jer. 7, 9. 1 Cor. 5, 10 f.; von Anfang bis Ende Lev. 19, 2 ff., S. 16),

* Wenn dagegen Bengel diese Zuletztstellung des 4. Gebotes damit motivirt: *credibile est juvenem magis peccasse contra hoc quam contra praecepta negativa*, so spricht hiergegen die vor allen gerade hierher passende und unmittelbare Erwiderung des Jünglings, dieses alles habe er gehalten von Jugend auf (S. 24).

während die Ehrfurcht gegen Gottes Stellvertreter (4. Geb., gleich dem 1. Gebot Exod. 20, 6 ausserordentlicherweise mit einer Verheissung ausgestattet) das Haupt der von der Ersten sonst deutlich geschiedenen Zweiten Tafel und Reihe bildet (S. 14), welche sich in die gleich logische Entwicklung von Leib und Leben zum Ehestand, Eigenthum und guten Glauben der Menschen gliedert und zuletzt, wenn dies auch in wenigeren deutlichen Spuren, von der massiven That zu den Quellen und Ursprüngen, dem „Begehren und Gelüsten", um- und einbiegt (S. 15).*

* So nam. auch Röm. 13, 9 mit Geb. 6, 5, 7 (wie Philo u. Clem. Al.), 8 und Geb. 9 f. — Sonst vgl. noch Oehler in Herz. RE. III, 319 ff.

ARTIKEL III.

DER

SONNENSTILLSTAND IN GIBEON,

JOS. X, 8—15.*

Nach dem Hinscheiden des grossen Herzogs, welcher unter Gottes besonderer Obhut das Volk Israel aus dem Diensthause Aegypten durch die lange Wüste bis an die Pforte des gelobten Landes geleitet hatte, trat, dazu schon früher designirt, präsentirt und ordinirt (Num. 27, 16 ff.**), Josua an Mosis Stelle mit der göttlichen Verheissung: „Es soll dir niemand widerstehen dein Leben lang; wie ich gewesen mit Mose, will ich seyn mit dir!" (Jos. 1, 5., im Einklang mit Deut. 31, 7).

Und bald folgte die erste Bestätigung davon (Jos. 3, 7. 4, 14): sowie einst Moses das Volk durch das Schilfmeer (Exod. 14), ebenso führte es jetzt Josua trocknen Fusses mitten durch den Jordan (Jos. 3; 4, 23), worauf er im nahen Gilgal sein stehendes Lager aufschlug (4, 19).

---

* Ueber die ältere Literatur, die Realität des Wunders theils anzweifelnd (z. B. Spinoza, Peyrer., Cleric.), theils vertheidigend (Gusset. A.), s. bei Deyling, *statio solis ac lunae miraculosa*, in Obss. ss. ed. 2. I, 89 seqq.; vgl. J. Werchau, *de stat. solis, Jos.* 10, 12—14, Lips. 1713. Dazu kommen bei Dav. Strauss, Streitschrr. I, 115. 120 f., Steudel z. B. Tüb. Ztschr. 1833 I, 126—152, und Weigle ebd. 1834 IV, 101—132; Protestant. Kirchenz. 1868 S. 108 ff., mit ausführlicher Vorführung der das Wunder bestätigenden Zeugnisse von Jesus Sirach und Josephus (s. unt.), der Kirchenväter, des Mittelalters und späterer, bes. auch protestantischer Ausleger, wie auch einzelner offener oder umdeutender Gegner; neuerlich bes. die Monograph. von A. Vogel 1869, 1873, 1874 s. unt. S. 28. 30; vgl. C. F. Cooper, Beleuchtung der Gebetserhörung Jos. 10, 12. 1882.

** S. Neue Bibelstudien S. 297 f. (die biblische Handauflegung, hier als Majestätsübertragung).

Nunmehr lag ihm nordwestlich zunächst die cananitische Festung Jericho, deren Mauern jedoch unter dem siebentmaligen Erschallen der zum siebenten Mal diese Stadt umziehenden Halljahrshörner fielen (C. 6: „und so war Jehovah mit Josua und ward dessen Ruf im ganzen Lande", V. 27).

Nach einer empfindlichen Niederlage vor Ai infolge eines über Israel gebrachten Bannes (7, 5 ff. 11 ff.) nahm auf dessen Sühnung Josua auch diese Stadt, die er verbrannte und deren König er aufhängen und dann unter einem Steinhaufen im Thor verschütten liess (C. 8, bes. V. 28 f.).

Diese bedrohlichen Ereignisse veranlassten ein Bündniss aller cananitischen Könige zwischen Jordan, Meer und Libanon gegen Israel (9, 1 ff.); nur die Bürger Gibeons, von Jericho und Ai weiter westwärts gelegen, zogen es vor, in ein freiwilliges Dienstverhältniss zu Israel zu treten, was ihnen indess auch nur durch eine List gelang (C. 9). Dafür und aus Furcht vor weiterem Abfall belagerten die fünf amoritischen d. h. (vgl. אמיר und 10, 6 ישבי חהר, auch Deut. 1, 7 הר האמרי) Gebirgs-Könige von Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis und Eglon die Stadt Gibeon (10, 1—5), welche hiergegen Josuas Hülfe anrief (V. 6). Durch göttliche Zusicherung des Sieges gestärkt, zog denn Josua mit seinem ganzen Kriegsvolke und allen Hauptleuten (כל־עם המלחמה וכל גבורי החיל) aus Gilgal heran (V. 7 f.). Das führt auch uns dem Zielpunct unserer Untersuchung entgegen, indem es auf folgende Weise geschah.

Durch einen Nachtmarsch gelang es Josua, die verbündeten Belagerer zu überraschen (פתאם V. 9). Da die Entfernung von Gilgal bis Gibeon etwa vier Meilen* beträgt und Josua „die ganze Nacht heraufzog", welche in der hierfür gewöhnlich angenommenen Jahreszeit, d. i. um die Mitte des Jahres, neun Stunden währte, so ist der Ueberfall selbst gegen

---

* Nach A. Vogel („Untersuchung der Stelle Josua 10 und Vertheidigung des Wunders gegen bildliche Auffassung", 1869) betrug der Weg von Gibeon bis zum oberen Beth-Horon $1^1/_2$ Meile (S. 17); das „untere Beth-Horon" ist nach Vogels Karte nordwestlich vom oberen, übrigens (S. 17) wieder $^1/_2$ Meile davon entfernt. Dieses aber modificirt von Demselben in Ztschr. f. d. g. luth. Theol. u. K. 1873 I, 1 ff. „von Gilgal bis Makkeda, Geographisches zu Jos. 10"; Ebenderselbe ebd. 1874 IV, 601—604 „Josuas Befehl an die Sonne nach Zeit und Ort betrachtet".

Morgen, etwa um fünf Uhr, erfolgt.* Die Wirkung dieser Ueberraschung war eine von Gott (in wörtlicher Erfüllung von 1, 5[a]) gefügte „Verwirrung vor Israel hin" (ויהמם יהוה לפני ישׂראל) d. h. regellose Flucht (vgl. V. 11 בנוסם מפני ישׂראל) und dadurch eine „grosse Niederlage" (ויכם מכה־גדולה, „nicht eine Schlacht, wie LUTHER, ein Schlachten war's zu nennen") schon bei Gibeon selbst (בגבעון V. 10), und dann „Verfolgung", zunächst nordwestlich „den Weg hinan zu Beth-Horon" (דרך מעלה בית חורן, V. 10), ohngefähr eine Meile weit. Ob hiermit das eigentliche obere Beth-Horon (ב' ח' עליון 16, 5), ein schroffer Bergvorsprung zwischen zwei Schluchten (בית חורן heisst eigentlich Lochhausen), im Gegensatze des ein wenig südlicheren unteren Beth-Horon (ב' ח' תחתון 16, 3. 18, 13) gemeint sey, darum weil zuerst מעלה ב' ח' (d. h. Anstieg von B.-H., ἀνάβασις LXX und 1 Macc. 3, 16) und im folg. V. מורד ב' ח' (d. h. Abstieg, κατάβασις LXX und 1 Macc. 3, 24) steht, lässt sich kaum constatiren, zumal da ersteres nach schwerem Ersteigen doch keinen Halt bot, so dass der „Anstieg" (מעלה) vielmehr nur den nordwestlichen *terminus ad quem*, und hierauf der „Abstieg" (מורד) den folgenden *terminus a quo* nach Süden hin zu markiren scheint. Jedenfalls nehmen die flüchtenden Amoriter hier eine, wahrscheinlich eben durch das coupirte Terrain veranlasste, scharfe Wendung, und zwar von der bisherigen nordwestlichen Richtung auf Beth-Horon nunmehr südwärts, nämlich, unter unausgesetzter Verfolgung Josuas, auf Aseka und Makkeda zu (V. 10). Auf diesem Südwege (V. 11, wo הם Zustandssatz „während sie", EWALD ALB § 341 d) trat Jehovah noch unmittelbarer wider die Flüchtigen auf, nämlich durch „Werfen grosser Hagelsteine", bis sie nach Aseka kamen, welches von Beth-Horon geraden Weges drei Meilen abliegt, so dass ihrer, wie V. 11 sagt, mehr vom Hagel starben als vor- und nachher durch das Schwert Israels, sofern sich die Verfolger, so lange die schreckliche Hagelwolke die Fliehenden zerschmetternd begleitete, ebendarum gewiss nur in gemessner Entfernung hielten, dies aber eben bloss bis Aseka (V. 11), nicht auch bis zu dem noch südlicheren Mak-

* Vgl. Josephus, AA. 5, 1 δι' ἡμέρας (?) καὶ νυκτὸς ἀνύσας ὄρθριος προσβαίνουσι τοῖς πολεμίοις ἐμπίπτει.

keda (V. 10) und weiter (s. u.), wo nach dem Hagel wieder Israels Schwert vernichtend nachdrängte.

Nun kommen wir zu dem Berichte von dem weiteren und directesten göttlichen Wunder des Sonnenstillstandes, V. 12—14.

Die Einleitung dazu אז ידבר יהושע ליהוה V. 12 ist ganz conform mit Exod. 15, 1 und Num. 21, 17 אז ישיר ישראל את־ השירה הזאת, womit gleichfalls ein altes denkwürdiges Wort in Erinnerung gebracht wird. Das אז „damals" mit dem Futurum (Imperf.) verbunden kann in diesen Fällen (wie 8, 30. Deut. 4, 41) nur die unmittelbare Folge des Vorherigen ausdrücken, womit sonach entschieden ist, zu welcher Zeit Josua diesen folgenschweren Ausspruch gethan hat. Es ist geschehen eben bei jener Verfolgung, entweder noch während oder am Ende des für den Feind so mörderischen Hagelschlages, wovon der letztvorhergehende V. 11 berichtete, oder auch nach der hierauf noch fortgesetzten directen Verfolgung bis zu dem noch über eine Stunde weiteren, und hier überhaupt einen Knotenpunct bildenden, Makkeda, wovon bereits der nächstfrühere V. 10 berichtet hatte. Rechnen wir nun die Entfernung zuerst von Gibeon, wo Josua etwa um 5 Uhr Morgens eintraf und den dadurch von Gott in Verwirrung gesetzten Feind in die Flucht schlug, bis Beth-Horon auf zwei bis drei Stunden, und wiederum die von Beth-Horon bis Aseka oder vollends bis Makkeda auf sechs bis acht Stunden, und sie beide zusammen, und beachten wir zugleich, neben den Wegekrümmungen, dass diese Strecken auf der Flucht und Verfolgung, also in Eile zurückgelegt wurden: so wird es jetzt wohl eben um Mittag gewesen seyn. Und dazu wird auch das Folgende vortrefflich passen.*

---

* A. Vogel, Ztschr. f. d. g. luth. Theol. 1874 IV, 601 ff.: „Zu welcher Tageszeit hat Josua den Befehl an die Himmelskörper gerichtet? Eine Reihe von Auslegern (Keil, Zoeckler, Knobel, Hitzig, Fay) denkt an den Vormittag, die meisten an die frühesten, einzelne an die letzten Stunden desselben, Hitzig an den frühen Morgen, Fay an die Zeit gegen den Mittag hin." — Nichts hindere an den Nachmittag zu denken (so auch Ewald, Gesch. d. V. I. 2, 325) — und „dies im Sinne der Israeliten bereits Abend" [wogegen aber schon V. 26 f., s. u. S. 40] — „in der Breite von Palästina bewege sich der Sonnenuntergang zwischen 5 und 7 Uhr." Da nun das Hagelwetter, wenn auch wunderbar, doch eine natürliche Grundlage gehabt haben müsse, „so würden wir damit in die Winterzeit ge-

Der Bannspruch Josuas selbst ist von zwei wohl zu beachtenden Nebenbestimmungen begleitet: a) ידבר ליהוה „er redete zu Jehovah", und b) ויאמר לעיני ישׂראל „und sprach angesichts Israels", d. h. laut und öffentlich. Beides so verbunden, wobei sich auch die beiden Verba dergestalt ergänzen, dass ersteres nur im Allgemeinen ein „Reden zu Jehovah", letzteres die davon lautgewordenen Worte selbst (wie sonst nach דבר die Form לאמר) bezeichnet, ergiebt den in sich ganz wohl zusammenhängenden Sinn: a) dass Josua betete, und zwar, b) nach dem öffentlich wahrnehmbaren Theile dieses Gebetes, in folgenden Worten, wie auch V. 14 bestätigt in der beide Momente zusammenfassenden Aussage, dass „Jehovah — gehorcht habe der Stimme eines Mannes" (so שׁמע ב׳ Luth., Vulg., oder sie „erhörte": Gen. 22, 18; 30, 6). — Auf die noch überdem eingeschaltete allgemeine Zeitangabe dieses Spruches V. 12 „an dem Tage, als Jehovah den Amoriter gab vor die Kinder Israel hin" d. h. vor diesen hin in die Flucht gab (ein ganz gleicher Ausdruck als z. B. Deut. 2, 31. 33. 23, 15., und ähnlich auch schon oben V. 10) wird später ein besonderer Anlass seyn zurückzukommen.

Laut also rief der betende Josua die Worte:

שׁמשׁ בגבעון דום
וירח בעמק אילון׃
Sonne in Gibeon steh still,
Und Mond im Thal Ajjalon!

Die beiden Glieder dieses Spruches erscheinen thatsächlich im *parallelismus membrorum*, formell jedoch ohne poetisches Gewand. Denn das ohnehin nur einmal ausgedrückte Verbum דום, Imperativ der Wurzel דמם d. h. eig. still und stumm seyn, dann still stehen, wie Hiob 31, 34 im Gegensatz von יצא פתח, kommt genau ebenso auch in reiner Prosa vor

---

wiesen, zwischen Ende October und Anfang April, da die Sonne zwischen 5 und 6 Uhr untergeht", wo nach Robinson (phys. Geogr. d. heil. Landes S. 289) „die Wege äusserst schmutzig und schlüpfrig sind", was für Josua auf der Höhe von Beth-Horon das Verlangen einer Tagesverlängerung zu der Verfolgung erklärlich mache. — Wohl selbstverständlich ist es, mit Vogel nicht die Stadt Gibeon, sondern deren weites Gebiet (vgl. 9, 11. 17. 10, 2) zu verstehen, wie auch „das Thal Ajjalon nicht ein mathematischer Punct, sondern eine meilenlange Gegend ist"; vgl. S. 29. 32. 36.

1 Sam. 14, 9: „wenn sie (im Gegenlager der Philister) also sprechen werden zu uns: 'steht still (דמו) bis wir herangekommen zu euch!' so bleiben wir stehen auf unserer Stelle" (ועמדנו תחתינו); so dass, ebenso wie nachher bei uns V. 13, die auch in sich selbst alliterirenden Verba דמם und עמד völlige Synonyma bilden, noch überdies aber an beiden Stellen gleicherweise auch ein „bis" (עד) angeschlossen ist. Wenn übrigens unser דמם eben hiernach gerade ein militärisches und zwar für den Zuruf übliches Wort gewesen ist, so entspricht noch überdies jenes einsylbige und auch nur einmalige דֹּם mit langaustönendem וֹ (statt דֹם) ganz unserem Halt! (lat. *sta miles!*), wie ja dieses Commandowort einem solchen Feldherrn, als Josua war, so recht eigentlich ansteht. Nächstdem stehen sich in den beiden Gliedern als wirklicher antithetischer Parallelismus real gegenüber ebensowohl die Objecte Sonne und Mond als auch die Localitäten Gibeon (גבעון heisst Anhöhe) und Thal (Tiefebene) Ajjalon (ersteres jetzt El-Djib, letzteres Jâlo). Diese Ortsbezeichnungen selbst aber würden nach der Wortfolge in Glied a nicht zum Verbum, sondern unmittelbar je zu den Substantiven gehören, so dass die eben in Gibeon (wo aber die Präposition ב nicht im engsten Sinne zu fassen, vgl. S. 31, wie ja dasselbe בגבעון V. 10 offenbar einen Vorgang ausserhalb der Stadt meint) stehende Sonne, der eben im weiten Thal Ajjalon stehende Mond da, wo sie jetzt stehen, stillstehen, also im *status quo* verbleiben sollen. Von noch schärferer Ortsmarkirung des Stillstandes selbst und dadurch noch grösserem Gewichte, wenn auch unveränderten Grundsinnes, dürfte aber die masorethische Abtheilung mittels der bez. trennenden und verbindenden Accentuation seyn, wie sie auch die Vulgata (sogar: *Sol, contra Gabaon ne movearis cet.*) und Luther, dieser übrigens offenbar wohl auch zugleich dem Reimhaften huldigend, beibehalten:

„Sonne, stehe stille zu Gibeon,
Und Mond, im Thal Ajalon!"

Uebrigens kann man die reimhafte Assonanz auch selbst in der hebr. Urschrift, und zwar theils schon in dem bereits Glied 1 vorlautenden Vocale *o* (*dom b'gibh'on*, dazu ersteres offenbar zugleich in Accommodation an letzteres auch mit וֹ), noch mehr aber in dem, und eben auch im *o*, sich vollständig reimenden

גבעון und אילון wahrnehmen, wenn diese auch hier im Original, und zwar eben auf ächt hebräische Art der Alliteration, nicht beiderseits am Ausgange der Glieder stehen; ja es gehört wohl eben diese an- und gleichlautende Form des Anrufs an Sonne und Mond mit zu dem Feierlichen und gleichsam Zauberhaften desselben, wie sie zumal in deutschen Zauberformeln und zuweilen auch selbst in lateinischer Fascination (als *carmen*) so wirkungsvoll auftritt*, hier z. B. (s. „Krone des H. L." S. 51) bei Virgil, Eclog. 8, 80 mit vollständigem antithetischen Parallelismus:

„Limus ut hic durescit, et haec ut cera liquescit."

Wie ist aber dieser Anruf Josuas astronomisch gemeint? Gewiss nicht so, dass Sonne und Mond später, wenn sie nämlich die je für sie bezeichneten Oertlichkeiten oder Standpuncte erreicht haben würden, und der Mond wieder später als die Sonne, nämlich am Abend oder in der folgenden Nacht, dort stehen bleiben sollten, was schon an sich eine seltsame Art der Bannung wäre und auch mit der unmittelbar und in consecutiver Form angefügten Folgeleistung V. 13 וידם השמש וירח עמד übel stimmen würde, die sich dem vorhergehenden Befehle vielmehr gerade so anschliesst wie etwa Psalm 33, 9 הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד, oder wie nachher Marc. 4, 39 ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπε τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο! καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη, oder Matth. 17, 20 ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, und Luc. 17, 6. Vom Monde in Separation von der Sonne kann aber schon darum nicht die Rede seyn, weil in dem correspondirenden V. 13^{b} der Mond auch nicht einmal separat wieder vorkommt, sondern dann nur von der Sonne und von einem wunderbar verlängerten Tage berichtet wird, wodurch denn offenbar der Mond mitumfasst ist, so dass dieser hier in absoluter Dependenz von der Sonne steht. Mit Sistirung der strahlenden Sonne soll und muss also auch zugleich der leuchtende Mond stillstehn, nur dass in diesem Momente beide verschiedene optische Standorte haben (und nach den

* S. des Verf. „Krone des Hohen Liedes" (1856), S. 47ff. Ausser den dort schon vorgeführten Beispielen wird man ferner hierfür nicht ohne Interesse unt. and. aufschlagen Jes. 7, 7. 26, 6. 32, 14. 40, 28. 42, 22. 55, 12; Ezech. 36, 19; Am. 6, 11; Hab. 3, 7; Deut. 28, 37; Hiob 30, 3. 31. 39, 15.

optischen Thatsachen hat die Schrift, wie auch die Astronomie selbst, ihren Sprachgebrauch von Sonnenauf- und -untergang u. dgl. zu gemeinsam menschlichem Verständniss eingerichtet), nämlich die Sonne in Gibeon, der Mond im Thal Ajjalon, letzteres geographisch zwei Meilen westlich von ersterem gelegen. Demnach ist die Stellung der beiden genannten Gestirne eine solidarische und die beiden so ganz eigentlich fixirten Puncte haften darum mathematisch auch zugleich für das mit ihnen gliedlich verbundene gesammte Planeten- und Fixsternsystem über der Erde, welches sein allmächtiger Schöpfer und Herr fort und fort mit Lebensmacht durchdringt und je nach Seinem Willen lenkt.* — Von der Gleichzeitigkeit und Sichtbarkeit von Sonne und Mond, namentlich auch um die Mittagszeit, kann man sich an hellen Tagen auch bei uns, und zwar die bleiche Mondsichel dann eben auch der Sonne westlich gewahrend, besonders zwischen Neumond und erstem Viertel leicht überzeugen.**

Die geringste biblisch-theologische Schwierigkeit bietet der formell an unbelebte Creaturen (Sonne und Mond) gerichtete Aufruf Josuas. Werden doch auch anderwärts „Himmel und Erde" als Zeugen angerufen, Deut. 31, 28 und 32, 1 wie Jes. 1, 2 vgl. Jer. 6, 19; und mit anderen Creaturen eben auch „Sonne und Mond" zum Lobe Gottes, Ps. 148, 3. Aber auch vom gläubigen Aufruf an solche leblose Creaturen zur Folgeleistung, wie eben hier, fehlen in der Schrift, und zwar in ihrer didactischen Prosa, die Analogieen nicht. Die schlagendste ist das schon oben berührte Wort des Herrn, Matth. 17, 20

---

* Cooper S. 6 — „weil in heil. Schrift ein wahrhaftiger Gott sich offenbart hat, der nicht allein der Allmacht Stärke und der Allweisheit Rath, sondern auch ein wahrhaftiges Vaterherz trägt, dessen ewiger Rathschluss nicht bloss einen allgemeinen grossen Weltplan zu entwerfen und auszuführen verstand, sondern auch dabei jedes Augenblicks und jedes kleinsten Gliedes im Weltall Herr zu bleiben wusste, so dass das Ganze sich nicht mechanisch abrollt, sondern in jedem Augenblicke jedes geringste Glied an Himmel und Erde nach Seinem lebendigen ungefesselten Willen zu Bedürfniss und Wohlergehen jedes Seiner Kinder sich drehen und wenden und zugleich Seinem ewigen Rathschlusse, der Vollendung des grossen Weltplans, dienen musste." Vgl. unt. S. 38.

** Vgl. A. Vogel, Monogr. S. 34 und Ztschr. f. d. g. l. Th. V, 693 f.; Beweis des Glaubens 1881, Mai S. 275.

(21, 21): „Wahrlich, ich sage euch, so ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so werdet ihr sagen zu diesem Berge: 'hebe dich von hinnen dorthin!' so wird er sich heben, und Nichts wird euch unmöglich seyn" (was ebenso auch apostolisch 1 Cor. 13, 2 als eine Wirkung des „vollen Glaubens" wiederkehrt). Oder das andere Wort Christi, Luc. 17, 6: „Wenn ihr Glauben hättet als ein Senfkorn, so sprächet ihr wohl zu diesem Maulbeerfeigenbaume: 'entwurzle dich, und pflanze dich im Meere!' und er würde euch gehorchen." Wird das denn hier als hoch- und tiefgehende Herrschaft des in Gott fest gegründeten Glaubens über die Natur fest verheissen; so war ja solcher Glaubensheroismus, also die Voraussetzung solcher übernatürlichen Wirkungen, laut unserer Stelle eben in Josua vorhanden. War doch sein Gebetsverkehr mit dem lebendigen Gott und allmächtigen Herrn der Schöpfung, welcher eben in diesen Stunden seine wiederholt so hoch und theuer verheissene Gnade gegen Israel und Josua durch leuchtende Wunder wider ihre Feinde kundgab, schon sofort in den Eingangsworten unseres Abschnitts bezeugt: „da redete Josua zu Jehovah" (V. 12); und andererseits tritt dieselbe Einheit mit Gott als die alles beherrschende *conditio sine qua non* auch wieder am Schlusse (V. 14) darin hervor, dass, nicht sowohl Sonne und Mond, in deren glaubensfestem Anruf jener Gottesverkehr gipfelte und welche hier einem Menschen zu gehorchen schienen, als vielmehr eben ihr Schöpfer und Herr, „Jehovah, gehorchte der Stimme eines Mannes": womit dieses Wunder dem Bereiche der Zauberei entrückt und ein im eigentlichen Sinne theurgisches wird. Denn nur die vollste Blüthe und Kraft des in diesem auserkorenen Rüstzeuge Gottes lebenden und zumal eben mit jenem geheimnissvollen „Reden zu Jehovah" hoch entflammten Glaubens ist es, die sich als das auch sinnenfällige Resultat und Ende dieses vertrauten Gebetsverkehrs in den lauten energischen Commandoworten Josuas an Sonne und Mond ausspricht, bei denen er sich des ihm dazu unmittelbar ertheilten Auftrags von dem Herrn der Heerschaaren (vgl. 5, 13ff.) ebenso bewusst ist als ein Feldherr in der Schlacht der ihm von seinem Fürsten und Kriegsherrn dazu verliehenen Vollmacht.

Ist doch das Wirken aller heiligen Wunderthäter und Knechte Gottes, die immer nur im Glauben und Gebet han-

delten und so als blosse Medien Gott allein die Ehre gaben (wie jetzt V. 12[a] und 14[b] zeigt), niemals ein anderes als hier gewesen, wovon wir in Kürze nur an Mosis Herausschlagen von Wasser aus dem Felsen (Exod. 17, 4 ff.), oder an Eliä Heraufrufen des drei Jahre lang versagten Regens (Jac. 5, 17 f. nach 1 Kön. 17, 1. 18, 42 ff.), vor Allen aber an die ebenfalls mit Gebet verbundenen Wunderwerke Dessen erinnern, der „den Wind bedrohte und sprach zu dem Meere: 'schweig, verstumme!' (ganz wie unser דום), und dem Wind und Meer gehorsamten" (Marc. 4, 39 ff.), wie solche z. B. Marc. 7, 34 (nach Aufblick zum Himmel und Seufzen: „Ephphatha!") und Joh. 11, 41 ff. (wenige Gebetsworte und darauf: „Lazare, komm heraus!") berichtet werden; ja welcher den „an Ihn Glaubenden" noch grössere Wunderwirkungen verheisst Joh. 14, 12. Marc. 16, 17 f., und dagegen die Ohnmacht gegen die Naturmacht dem Klein- und Unglauben zuschreibt (Matth. 8, 26. 14, 31. 17, 20 u. a.). So nun aber bietet unser alttestamentlicher Schriftabschnitt einen mächtigen Beleg eben auch schon des Alten Bundes von dem, was gläubiges Gebet des Gerechten vermag, und von den auch physischen Wirkungen göttlich gerichteter moralischer Energie. Wenn übrigens gerade dieses alttestamentliche Exempel, welches auch Sir. 46, 4 οὐχὶ ἐν χειρὶ αὐτοῦ (Ἰησοῦ Ναυῆ) ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος κ. τ. λ.; hervorgehoben wird,* in den betr. neutestamentlichen Exemplifica-

* Im Canon des A. T. selbst geht Jes. 28, 21 die Anspielung auf das „Thal in Gibeon" in Glied b allerdings auf unser Cap. Jos. 10, indem Jehovah, zuvor V. 2 einem Hagelschauer (זרם ברד) verglichen, in Glied a die Philister auf dem „Risse-Berge" wie durch einen Wasserriss zerriss (2 Sam. 5, 20. 1 Chron. 14, 11), in Glied b aber eben den Cananitern im „Thale zu oder bei Gibeon" (עמק בגבעון, S. 31 f., dieses Gibeon selbst sonach nur als das historische Stichwort; genauer allerdings weiterhin von Beth-Horon abwärts nach Aseka, durch den Hagelschlag) zürnete, — mithin in diesen beiden Parallelgliedern ebenso Berg und Thal als in Josuas Bannformel. Was da Jehovah beidemal Fremden gethan hat, das wird er alsdann seinem Volke als etwas Fremdes (זר מעשׂהו und נכריה עבדתו) thun, sowie er nach V. 11 mit demselben auch in ungewohnter, barbarischer Zunge reden wird. So aber berührt diese historische Reminiscenz bloss jenen furchtbaren Hagelsturm, nicht aber auch den nachfolgenden Sonnenstillstand während der weiteren Verfolgung des Feindes. Gleiches würde auch gelten von Hiob 38, 22 f. אוצרות ברד תראה: אשר חשׂכתי לעת צר ליום קרב ומלחמה, was v. Gumpach, Alttest. Stud. 1852 (S. 141

tionen, wie Jac. 5, 16 ff. Hebr. C. 11, nicht mit vorkommt, so ist an ersterer Stelle ja überhaupt nur ein einziger Beleg gegeben, in der letzteren aber, nachdem über Josua V. 30 schon der durch ihn erfolgte Einsturz der Mauern Jerichos vor dem israelitischen Jubelhörnerhall, nicht aber auch ebenfalls der ohnehin mit dem unmittelbar zuvor (V. 29) gedachten Durchzuge durch das rothe Meer einfach parallele Durchgang durch den Jordan erwähnt worden, gewiss auch unser wunderbarer Vorgang miteingeschlossen in V. 32 ff. „und was soll ich mehr sagen? es würde mir ja die Zeit ausgehen, sollte ich erzählen u. s. w."

Nachdem übrigens an unserer Stelle die physische Wirkung des in höchst- und tiefsterregter moralischer Anspannung ausgesprochenen Befehls an Sonne und Mond V. 13 gerade mit den Worten, welche das Commando selbst enthielt, so bezeugt worden ist: „Und da stand still die Sonne und Mond stand — bis er rächte (das) Volk an seinen Feinden", wird dieses Wunder nicht allein näher als „in der Hälfte des Himmels"

---

bis 180) S. 153 ebenfalls auf „das Wunder Josuas" bezieht, wenn hier überhaupt eine solche Anspielung stattfände, wo die von G. vergebens erwartete Miterwähnung des ausserordentlichen und übernatürlichen Sonnenstillstandes die V. 22 bis 30 an Hiob gerichteten Fragen Gottes in Betreff der ordentlichen und natürlichen meteorologischen Erscheinungen und namentlich Niederschläge geradezu unterbrochen haben würde. Ebensowenig bildet hierzu eine Parallele Habac. 3, 11 (von der Erscheinung Jehovahs zum Gericht erst auf der Erde und nun am Himmel) mit שמש ירח עמד זבלח וגו׳, „Sonne, Mond steht (und ist) nach Hause (also verborgen), beim Licht deiner Pfeile, die einherfahren, beim Glanz deines Speerblitzes": — hier also Verdunkelung von Sonne und Mond (wie Jes. 13, 10. Ezech. 32, 7. Matth. 24, 29 u. a.), dagegen Jos. 10 verlängertes Scheinen. Der Versuch von G. Barzilai (*un' errore di trenta secoli*, Triest 1868), unser דמם V. 12 (als verstummen) in jenem entgegengesetzten Sinne des Nichtscheinens aufzufassen, ist ebensowohl gegen den Sprachgebrauch als gegen den ganzen nachfolgenden Context V. 13 u. 14, wie auch gegen die textuelle Gleichzeitigkeit des Sonnen- und Mondstillstandes im Sinne beiderseitiger Verfinsterung. — Zu den mannigfachen sonstigen Curiositäten in Erklärung unserer Stelle gehört unt. and. auch die (bei Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche, 1869 S. 736): „Josua hat nicht gemeint, Sonne und Mond sollten stillstehen, sondern der rechte und linke Flügel; es ist keine astronomische, sondern eine militärische Ordre, wie Pastor Ritter in Buttstädt 'scharfsinnig' ermittelte (Henkes Magazin VI, 1, 1—79)."

d. i. im Culminationspuncte der Sonne oder zur Mittagszeit erfolgt und „als einen ganzen Tag“ andauernd V. 13^{b}, sondern weiterhin V. 14 ausdrücklich und ausführlich auch noch als ein specifisches damit beschrieben, dass „nicht gewesen wie selbiger Tag (einer) vor ihm und nach ihm“* (ähnlich als umgekehrt Matth. 24, 21 θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ' οὐ μὴ γένηται). Daher ist es schlechthin unzulässig, ein also signirtes objectives Wunder, von allerhand physicalischen Umdeutungen mit Dünsten, Strahlenbrechung und dergl. ganz abgesehen, in ein nur subjectives (S. 42) dahin umzusetzen, dass dieser Tag bloss den Kämpfenden als so verlängert erschienen sey, was auch aus noch anderen Gründen weder von den Verfolgten gelten kann, sofern die ganze Darstellung und zumal der Schluss V. 14, dass dadurch „Jehovah die Stimme eines Mannes erhörte“ und dass Er damit „für Israel gestritten“, hiergegen wäre, noch auch andererseits von den Verfolgern, denen schon psychologisch in ihrem erregten, energischen und begierigen Nachdrängen** die Zeit gewiss nur eher verkürzt als verlängert erscheinen konnte, und deren irgend welches blosses Meinen überhaupt abermals durch jenes objective לִשְׁמֹעַ יְהוָה בְּקוֹל אִישׁ כִּי יְהוָה נִלְחָם לְיִשְׂרָאֵל V. 14 gänzlich ausgeschlossen wird. Die Natur dieses wirklichen und ächten Wunders selbst aber ist keine anders geartete als die jedes andern wahren Wunders, und was insonderheit das Eingreifen in die Sternenwelt (und damit auch in das ganze Weltgebäude, was übrigens wiederum jedes Wunder in seinen Nachwirkungen auf das kleinere und grössere Räderwerk der gesammten Natur seyn würde, S. 34) anlangt, so ist das dem Hiskia gegebene Wahrzeichen des nach dessen eigner Wahl sogar zurückgehenden Sonnenzeigerschattens (2 Kön. 20, 9 ff. Jes. 38, 8. Sir. 48, 23. L. 26) und die dem verlängerten Sonnenschein allerdings gerade entgegengesetzte wunderbare

---

* Dies also nicht, mit bloss epexegetischem לִשְׁמֹעַ, so: „es sey nicht gewesen wie an diesem Tage, vor und nach ihm, dass Jehovah erhörte die Stimme eines Mannes“, — was nicht nur schwieriger, sondern auch unwahr seyn würde; das gerundive לִשְׁמֹעַ bedeutet vielmehr: dahin oder dadurch dass, *eo quod* —.

** Vgl. nachh. S. 41 Josephus ὡσὰν μὴ καταλαβοῦσα νὺξ ἐπισχῇ τὴν τῶν Ἑβραίων προθυμίαν.

Sonnenfinsterniss bei dem Tode Jesu Christi Matth. 27, 45 (deren Uebernatürlichkeit die jedes Jahr astronomisch wechselnde Zeitbestimmung des Osterfestes fort und fort von neuem bekennt) nach Wesen und Fortwirkung nur ganz gleicher Art und im letzten Grunde in- und extensiv auch nicht einmal graduell davon verschieden.

Oder war dort bei Josua etwa nicht das Bedürfniss der in diesem Wunder sich unmittelbar weiter bethätigenden Einwirkung Gottes vorhanden? Vielmehr recht dringend brauchte Israel eine so verlängerte Tageszeit, um des mit Gottes sichtbarer bisheriger Hülfe erlangten Sieges über seine vereinigten Feinde nicht wieder verlustig zu gehen. Es galt, die Flüchtigen auch auf das Aeusserste zu verfolgen, damit sie nicht in der Verborgenheit der Nacht entkämen und von neuem sich sammeln könnten, worauf auch die Worte: „und es stand still die Sonne und Mond stand bis er rächte (das) Volk an seinen Feinden" V. 13 hinweisen, ein Ausdruck, der nimmermehr auf Gottes Hagelwetter, sondern ausschliesslich auf Josuas active Weiterverfolgung gehen kann. Mit schlagendem Rechte mag man sich hier auch auf neuere Ereignisse beziehen, wie es z. B. Evang. Kirchenztg. 1868, Nr. 61 Beil., Sp. 732 ff. geschieht: „In der Nacht nach der Schlacht bei Waterloo schien der Mond den Franzosen wie den Preussen, aber letztere hatten Vortheil davon und erstere den Schaden"; und von der Schlacht bei Königsgrätz bemerkt Zarnckes Literar. Centralbl. 1868, Nr. 32, Sp. 856: „Kaum wird jetzt noch ein Zweifel darüber obwalten, dass, wenn die Verfolgung, wie nach der Schlacht bei Belle-Alliance, stattgefunden hätte, die österreichische Nordarmee vollständig gesprengt worden wäre und aufgehört hätte zu existiren . . . Wir sind der festen Ueberzeugung, dass hier eine grosse Versäumniss stattgefunden hat und mit der energischen Verfolgung das Kaiserreich widerstandsunfähig zu den Füssen des Siegers gelegen hätte." Um die Anwendung hiervon auf den Sieger von Gibeon vollständig zu begreifen, ist es nothwendig, auch den weiteren Verlauf des Berichtes, noch über unsern nächsten Abschnitt hinaus, zu berücksichtigen. Josua erhält V. 17 die Nachricht, dass die mit ihrem Heere bis nach Aseka vom Hagel und weiter bis Makkeda von Israel verfolgten fünf verbündeten Könige sich hier in

eine Höhle verborgen hätten (V. 16); aber eben um die Verfolgung der geschlagenen feindlichen Armee, in welcher man begriffen war, nicht zu unterbrechen, lässt er dieselben einstweilen darin durch Steine und eine Wache verwahren (V. 18), und ermahnt er die Seinigen, nicht still zu stehen, vielmehr die Feinde zu verfolgen, den Nachtrab zu schlagen, und das Entkommen in ihre Festungen zu verhindern (V. 19, was nach V. 20 auch nur einem Reste gelang), wobei jenes anhebende ואתם אל־תעמדו („und Ihr stehet nicht still!") sich fast jenem früheren Commandoworte an Sonne und Mond, „still zu stehen", adversativ anschliesst: denn nur während letztere zu scheinen fortfuhren, konnten erstere ihr Vernichtungswerk vollführen, das ihnen nach V. 20 auch vollständig gelang (להכתם מכה גדלה מאד עד־תמם), worauf sie zu Josua nach Makkeda zurückkehrten (V. 21), welches ebenfalls noch an diesem Tage genommen ward (V. 28), — was alles eine zwar nicht chronometrisch berechnete, aber ohnstreitig lange Zeit in Anspruch nahm und wohl beinahe den Raum eines Tages füllen konnte. Doch wurden nun erst auch noch die hier zu Makkeda gefangenen fünf Könige aus der Höhle vor Josua gebracht, von den israelitischen Kriegsobersten auf die Hälse getreten, von Josua getödtet und an fünf Bäume gehangen (V. 22 ff.), wo sie blieben „bis zum Abend" (עד־הערב, V. 26); dann wurden „zur Zeit des Sonnenuntergangs" (לעת בוא השמש) die Leichname abgenommen und in die Höhle geworfen und vor diese grosse Steine gelegt (V. 27). Es ist gewiss kein Zweifel, dass der hier ausdrücklich erwähnte „Abend" und die, ohne sonstige Bedeutung, so hervorgehobene „Zeit des Sonnenuntergangs" (בוא) eben jenen einzigen Tag erst beschlossen, dem vor- und nachher kein anderer gleicht, und dessen Länge, da „die Sonne in der Himmelshälfte still stand und sich nicht beeilte unterzugehen (eben auch jenes בוא) um einen vollen Tag" (כיום תמים, V. 13), — nicht bloss überhaupt einen halben und dann noch einen ganzen, sondern zwei volle gewöhnliche Tage ausmachte, da schon das Stillstehen allein כיום תמים betrug, wie Sir. 46, 4 καὶ μία ἡμέρα ἐγενήθη πρὸς δύο bestätigt und auch nach Silberschlags astronomischen Berechnungen der Bewegung der Himmelskörper alles bis auf einen einzigen Tag stimmte.

So viel zur strategisch-politischen Motivirung der Nothwendigkeit einer von dem Feldherrn nur allgemein erbetenen und von Jehovah so reichlich, als hier angegeben ist, verlängerten Verfolgungsfrist, um dem siegenden Volke Gottes festen Fuss in dem ihm von Alters her gelobten und jetzt gegebenen Lande seiner Väter zu gewähren, so dass es von da ab wie im Fluge, ausser Makkeda (V. 28 f. ob.), Libna (V. 29 f.), Lachis (V. 31 ff.), Eglon (V. 34 f.), Hebron (V. 36 f.), und Debir (V. 38 f.) einnehmen, damit aber überhaupt den „Bereich des Gebirges und des Südens und der Niederung und der Abhänge" schlagen konnte (V. 40 — 42), noch bevor es sammt Josua wieder nach dem Hauptquartier in Gilgal zurückkehrte (V. 43), von wo er zu jener Entsetzung Gibeons und grundlegenden Vernichtung der fünf verbündeten Amoriterkönige ausgezogen war.* Denn dieser Siegeszug war zugleich die Basis, um dem nachfolgenden Bündniss des übrigen Landes die Spitze zu bieten und so das ganze Land Canaan mit allen Städten einzunehmen (C. 11, bes. V. 16 ff.).

Hierüber ist neuerdings als ein noch weiterer Grund für jenen Aufruf der Sonne und des Mondes zum leuchtenden Verweilen (Ev. Kirchenztg. 1868, Nr. 61, Sp. 733 f.) dies aufgestellt worden: es habe gegolten, die Götter der Cananiter Baal und Astaroth d. i. eben Sonne und Mond zu Schanden zu machen, indem sie ruhig zusehend selbst zur Niederlage ihrer Anbeter hätten behülflich werden müssen, und dass so Josua gegen die Götter Canaans gekämpft habe, das sey der Kernpunct der ganzen Geschichte.** Allein wenn dieser Gegenstand eines scharfsinnigen Gedankens auch immerhin eine secundäre Wirkung des ganzen ausserordentlichen Vorganges gewesen seyn kann, so ist doch auf dieses Moment wenigstens in der heiligen Erzählung selbst mit keinem Zuge

---

* Vgl. auch Josephus AA. (ed. Col. 1691) c. II p. 139, nach Erwähnung der göttlichen Mithülfe durch das ausserordentliche Hagelwetter: ἔτι γε μὴν καὶ τὴν ἡμέραν αὐξηθῆναι πλέον, ὡσὰν μὴ καταλαβοῦσα νὺξ ἐπισχῇ τὴν τῶν Ἑβραίων προθυμίαν, συνέπεσεν· ὥστε καὶ λαμβάνει τοὺς βασιλέας Ἰησοῦς κ. τ. λ.

** Aehnlich auch A. Vogel, welcher namentlich über das לֹא אץ V. 13 (S. 19) bemerkt: „fast scheint es im Gegensatz zu dem Verlangen der Cananiter, dass sie (die Sonne) sich beeilen sollte."

hingedeutet, und es würde wohl im Hinblick hierauf etwa V. 12 bei „er sprach angesichts Israels“ mindestens auch noch „und angesichts der Amoriter“ lauten.

Wir kommen nunmehr noch zu einem bis jetzt aufgeschobenen Puncte, mit welchem auch einzelne, ebendarum gleichfalls noch unerörterte, Nebennotizen im Zusammenhange stehen und auf welchen sich die Leugnung des ausser dem aufreibenden Hagelschlage berichteten ferneren Wunders von einem übernatürlichen Stillstande der Himmelskörper gern zurückzieht, indem man dasselbe auf irgend einen bloss subjectiven Vorgang, auf eine Meinung und Stimmung reducirt, wie dies schon bei jüdischen Auslegern geschieht, doch bereits oben (S. 38) zurückgewiesen worden ist. Das ist das Citat aus dem „Buche des Frommen“ (Jaschar, d. i. Israel, vgl. Num. 23, 10. Ps. 107, 42. 111, 1. Dan. 11, 17 und besonders Deut. 32, 15. 33, 5) mitten in V. 13 הלא־הוא כתובה על־ספר הישר. Dabei ist es von minderem Belang, ob dieses Buch identisch gewesen mit dem nur zu seiner eignen Illustration einmal erwähnten „Buche der Kämpfe Jehovahs“ (ספר מלחמת יהוה) Num. 21, 14., wofür man an uns. St. V. 14 anführt: „denn Jehovah kämpfte (נלחם) für Israel“, was indess gerade so auch weiterhin, und jedenfalls ausserhalb des Citats, V. 42 wiederkehrt, vgl. auch Exod. 14, 25 und Deut. 1, 30. Vielmehr ist es die Ausdehnung der aus dem „Buche des Frommen“ entlehnten Worte, die man dabei in die Wagschale legt, indem dasselbe theils poetisch ausgeschmückt, theils aussercanonisch, also nicht einfach historisch und glaubensverbindlich sey. Was nun zunächst den letzteren Umstand, die Axiopistie, anlangt, so ist jede beifällige, auch poetische, Anführung in der heil. Schrift, wie Act. 17, 28. (1 Cor. 15, 33.) Tit. 1, 12., ebendamit auch integrirender Theil der heil. Schrift selbst geworden, während andere gleichgeartete rein historische Citate schlechthin formell bloss auf noch Weiteres (יתר oder שאר) verweisen, s. 1 Kön. 15, 31. 2 Kön. 15, 21. 20, 20. 21, 17. 2 Chron. 9, 29. 13, 22. 27, 7. 32, 32. 33, 18. 35, 26 f.* Immerhin aber bleibt es von wissenschaftlichem Interesse, zu constatiren, was und wie viel in unserer Stelle aus dem Buche Jaschar entlehnt ist.

* Vgl. Neue Bibelstudien S. 68 f.

Es liegen hier überhaupt drei Möglichkeiten oder doch Annahmen vor. Entweder befindet sich der Inhalt des Citats vor Angabe der Quelle, oder diese steht mitten darin, oder es folgt ihr deren materielle und wörtliche Aussage nach. Im ersten Falle wäre V. 12 bis 13[a] entlehnt, was auch wirklich und namentlich von V. 12 (dessen נתן לפני, was auch z. B. Deut. 23, 15; 28, 7 noch mit נגף, „geschlagen"; 7, 23 aber auch selbst mit המם מהומה גדלה עד השמדם „verwirren in grosse Verwirrung bis zu ihrer Vernichtung" steht, übrigens auch aus der vorher- und nachgehenden Geschichtserzählung in V. 8 und 19 mit נתן ביד wie V. 10 in המם לפני wiederklingt), doch schon an sich wenig einleuchtend, behauptet worden ist. Mehr Vertretung hat die zweite Meinung, dass die ganze Erzählung von dem Solstitium aus dem mitteninne namhaft gemachten Buche Jaschar herrühre, nämlich V. 12 oder auch 13[a] bis 14 oder 15, wobei man eben diese Quellenangabe wohl auch als die Scheidung zweier darin auftretender und wesentlich dasselbe erzählender Dichter ansieht. Und zwar wird auch V. 15 aus dem Grunde gern noch mit zu der Entlehnung selbst gezogen, weil dieser Vers augenscheinlich eine historische Anticipation enthält, weshalb derselbe chronologisch richtig als V. 43 wörtlich wiederkehrt. Allein gegen diese beiden ersten Anschauungen ist gleichmässig der constante Brauch bei alttestamentlichen und überhaupt biblischen Anführungen, dass deren authentische Materie ausschliesslich nachfolgt. Den nächstliegenden Beleg zu diesem Canon giebt die einzige noch anderweite Stelle, wo ebendieses „Buch des Frommen" nochmals angeführt wird, nämlich 2 Sam. 1, 18., indem da auf die Worte הנה כתובה על־ספר הישר die poetische Elegie dieses Buches auf Sauls und Jonathans Tod vollständig folgt. Das Gleiche gilt aber auch von Num. 21, 14 bei Anführung (על כן יאמר) jenes „Buches der Kämpfe Jehovahs", und ebenda von V. 27 על־כן יאמרו המשלים, mit den auch hier beidemal erst nachfolgenden bez. Aussagen. Steht dies nun aber von vornherein fest, so kann auch unser Citat erst nach Anführung der Quelle, also nur von V. 13[b] ab beginnen.* Dafür spricht sodann auch innerlich, dass

* So auch, mit Steudel, Strauss, Streitschrr. I, 117—121. A. Vogel (Monogr.) bezieht das היא auf das Frühere (von Josuas Worten V. 12[b]

V. 13b materiell eben nur eine Bestätigung und bloss noch etwas genauere Präcisirung des bereits V. 13a Berichteten enthält, und formell einen poetischen Character verräth, wie ihn eben auch das so eben angeführte anderweite Citat des Buches Jaschar 2 Sam. 1, 18 ff. (die gedachte Elegie auf Saul und Jonathan) an sich trägt. Dieser poetische Anflug zeigt sich in der zweiten Hälfte unseres 13. Verses theils durch die negative Wiederholung der vorherigen positiven Aussage und darin durch den auch sonst bloss dichterisch (Prov. 19, 2; 28, 20 auch mit ל des Infinitivs) so vorkommenden Gebrauch des Verbum אוץ (*s'empresser,* sich sputen), wofür sogar Ps. 19, 6 f. רוץ sagt; theils auch durch die pointirte Correlation einerseits von בחצי השמים („in der Hälfte des Himmels") im positiven und andererseits von כיום תמים („wie einen ganzen Tag") im negativen Theile des Satzes. Hiermit aber ist das Citat auch wieder geschlossen. Denn V. 14, sammt seiner Folge von neuem mit der reinsten Prosa eintretend, enthält wiederum nur noch weiter declarirende Geschichte und greift auch durch die Hinweisung auf die Gotteshülfe infolge menschlicher Anrufung deutlich auf den historischen V. 12a zurück. — Aber auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses von der fortlaufenden geschichtlichen Darstellung und der ihr eingeschalteten poetischen Bestätigung bleiben uns immer noch zwei Knoten, ein sprachlicher und ein sachlicher, übrig zu lösen. Es scheint nämlich hiermit nun umgekehrt in die Geschichtserzählung ein poetischer Ausdruck eingedrungen zu seyn, und zwar in V. 13a, unmittelbar vor Namhaftmachung und dem materiellen Beginn des dichterischen Citates, nicht zwar in der ganzen, auch sonst geläufigen, Redensart zur nothwendigen Bezeichnung des *terminus ad quem*, „bis er rächte . . . an seinen Feinden", wohl aber, nachdem zuvor der artikellose „Mond", ganz so wie er auch erst angerufen worden war, in dem wirklichen Artikel „der Sonne" seine Ergänzung hatte und auch gleichsam seiner nur secundären Rolle entsprach, jetzt in dem auffälliger artikellosen גרי, nicht einmal

an bis 13a einschl.), weil sonst זאת stehen müsste wie 2 Sam. 1, 17 (S. 22): doch ist letztere Stelle erstlich noch ganz anders (הנה כתובה...הקינה הזאת על-ספר הישר), und sodann bestätigt sie dennoch nur das allgemeine Gesetz vom Nachfolgen des Citats.

עם, für das Volk Israel, welches wohl nur poetisch so genannt werden könne. Doch, wie zunächst dieses „Volk" Deut. 7, 6 als עם קדוש ליהוה, ganz ebenso wird es Exod. 19, 6 als גוי קדוש (לי) bezeichnet; ja auch schon die Verheissung dieser grossen Nachkommenschaft an Abraham Gen. 12, 2. 18, 18 und an Jacob 35, 11 wird eben mit גוי ausgesprochen, so dass auch der Lexicograph Fürst (HWB.) unter d. W. גוי als „Volksmenge" sogar in erster Linie sagt: a) „von Israel Gen. 12, 2. Deut. 32, 28" (גוי אבד עצות wie Jes. 1, 4 גוי חטא und im Gegensatz 26, 2 גוי צדיק) u. s. w. Für's andere aber, in Betreff des Artikels, gilt ohne Zweifel auch hier das Wort Winers, Grammatik § 19, 1: „Bei Appellativis, welche als bestimmt gedacht den Artikel haben sollten, wird derselbe nicht nur im N. T., sondern bei den besten griechischen Schriftstellern in gewissen Fällen ausgelassen. Es geschieht dies nämlich nur dann, wenn die Auslassung keine Zweideutigkeit in die Rede bringt oder den Leser nicht in Ungewissheit lässt, ob er das Wort bestimmt oder unbestimmt auffassen solle" (unt. and. mit Beziehung auf ἐκκλησία 3 Joh. 6. 1 Cor. 14, 4). Eben der sonstige Gegensatz aber zwischen dem Volke und den Völkern (גוים, ἔθνη, Heiden) ist an unserer Stelle schon ausserdem hinlänglich markirt durch die unmittelbare Nebeneinanderstellung von גוי und אביר, so dass, indem die letzteren nur die Heiden seyn können, das erstere auch schon einfach hinreichte, die ihnen gegenüberstehende besondere Gesammtheit (Israel) zu bezeichnen, sonach hier eben der Zusammenhang den Artikel entbehrlich machte und ihn zweifellos ergänzt. — Aber auch sachlich scheint sich unserer Zurechtstellung und Abgrenzung des historischen Grundgewebes und der dichterischen Einstickung ein sogar zweifaches Hemmniss entgegenzustellen, und zwar polarisch am Ein- und Ausgange des in V. 12—15 umfassten Tableau: nämlich dort V. 12 durch die in diesem Zusammenhange mehr als müssig scheinende ganz allgemeine Zeitangabe ביום תת יהוה את־האמרי לפני בני ישראל, „an dem Tage als gab Jehovah den Amoriter vor die Kinder Israel hin" (über dessen Sinn schon S. 31. 43); hier V. 15 aber durch die Bemerkung, dass „Josua und ganz Israel mit ihm nach dem Lager gen Gilgal zurückkehrte", was für die eigentliche Historie alles zu verwirren

scheint, da Josua jetzt unmöglich fünfzehn Stunden weit zurückgegangen seyn und, nach einer dahin empfangenen Botschaft (V. 17), von jenem fernen Gilgal aus die eiligen Befehle V. 18f. für diese so weit davon entlegenen Puncte gegeben haben kann, zumal da er nach V. 20 die ganze grosse Niederlage durchgeführt hat und V. 21, ohne Erwähnung einer Wiederkehr aus Gilgal, in Makkeda ist, indem hierher die Verfolger des Feindes zu ihm zurückkehren. Die Umkehr Josuas und des ganzen israelitischen Streitheeres nach Gilgal ist vielmehr erst nach Vollführung dieses ganzen Feldzugs V. 43 erfolgt, wo ebendieselben Worte ganz an ihrer Stelle stehen, die sich zwar eben V. 15 gleichso finden, hier aber nur sinnstörend zu wirken scheinen. Diesem Umstande würde man allerdings die Ausdehnung des fremden Citates bis mit Einschluss dieses befremdlichen 15. Verses begegnen, indem man in dieser eingeschalteten poetischen Erzählung eine Abkürzung des ganzen Vorganges mit solchem dann wohl zulässigen Abschlusse hätte, während der Detailbericht davon in der eigentlichen historischen Erzählung mit V. 16 wiederaufgenommen würde, an deren Ende sodann V. 43 derselbe Schlussvers des Lehnstücks wiederholt worden wäre. Ja man hat wohl eben dieses so gestaltete Inserat als einen besondern Beleg von dem musivischen Character des Pentateuchs sammt Josua vorgebracht, obwohl in diesem Falle nicht nur die Wiederaufnahme jenes V. 15 am Ende der späteren Erzählung das Mosaik als solches stören, noch weit mehr aber die Belassung des fraglichen Verses auch inmitten des Capitels die sonst so fein befundene Redaction compromittiren möchte.

Was lässt sich nun aber vom Standpuncte der ursprünglichen Einheitlichkeit unseres Buches auf diese Argumentation aus V. 15 apologetisch sagen? Jene Deduction bricht sich örtlich einfach daran, dass V. 14 und zumal eben V. 15 trockne Prosa sind, während das Buch Jaschar nach allem, was wir überhaupt davon kennen, ein Dichterwerk gewesen ist. Sonach müsste der in Frage stehende Vers vielmehr umgekehrt am Ende des Capitels original, und erst von da aus an das Ende unserer Specialsection übergetragen worden seyn. Wie aber dies? Wir gelangen hier zu einer Wahrnehmung, welche auch zugleich die erwähnte andere Schwierigkeit der ebenso un-

erwarteten Zeitangabe zu Anfang desselben Abschnittes hebt und überdies auch die ganze Hypothese späterer Ueberarbeitungen gewisser vermutheter Grundbücher des Pentateuchs sammt Josua durch Hinwegnahme eines ihrer scheinbarsten Fundamente über den Haufen wirft.

Erinnern wir uns doch des Endzweckes dieser heiligen Geschichtschreibung. Sie ist nicht zu blossem wissenschaftlichen oder gar critischen Studium erfolgt; zu ersterem ist ihr Apparat, welcher göttliche und menschliche Bethätigung vereinigt, viel zu gross und erhaben; die sie antastende Critik aber macht von ihr nur einen herzlosen Missbrauch. Diese Geschichtschreibung verfolgt einen lebensvollen, heiligen Zweck, über den sie unverhohlen sich auch selbst authentisch ausspricht Deut. 31, 10—13., wonach am Laubhüttenfest jedes Sabbathsjahres bei der Vereinigung des ganzen Volks an der einigen Cultusstätte die den Priestern übergebene Thora öffentlich vorgelesen werden sollte, um daraus zu lernen und zwar im letzten Endziele „Gott fürchten und seine Gebote halten", und ebendasselbe fort und fort auch an den Nachkommen zu erreichen. (Vgl. u. a. 2 Chron. 34, 30 f., Neh. C. 8, und die Resonanz von dem allen Joh. 5, 39 ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν κ. τ. λ.) Zerfiel nun schon hierfür namentlich eben das ganze Gesetzbuch nothwendig in einzelne Vorträge und Abschnitte, so war dies, und zumal bei hervorragenden Stücken, auch noch weiter im Einzelnen nöthig, so dass sich auch für kleinere Zeitepochen, wie in noch nicht einmal letzter Instanz für die Sabbathe, un nicht der auch mitanbefohlenen steten Privaterbauung (Deut. 6, 7 ff. 11, 18 ff. Jos. 1, 8; Ps. 1, 2) und dazu nöthigen Memorienstücke zu gedenken, möglichst abgerundete Pericopen herausheben lassen mussten, wie wir deren selbst im N. T. aus dem Pentateuch (als Paraschen*) z. B. Act. 15, 21. 2 Cor. 3, 15 und aus den Propheten (als Haphtaren) Luc. 4, 16 ff. Act. 13, 27., und Act. 13, 14 ff. aus beiden finden. Wir sagten, was aber auch schon von selbst einleuchtet, dass dieser im Verlauf der Kirchengeschichte auch wirklich fort und fort und

* Vgl. Graetz im vierten der „Vorträge, gehalten im jüdisch-theolog. Verein in Breslau", 1869: „über Entwicklung der Pentateuch-Pericopen-Vorlesung", deren dreijährigen Cyclus der Verf. auch Babylon vindicirt.

bis heute realisirte Zweck der Schrift als eines gleichzeitigen Lectionarium zumal auch bei hervorragenderen Abschnitten einige Abrundung erforderte, so dass die Pericope, gleichviel ob länger oder kürzer, etwas in sich Abgeschlossenes, wie in einen Rahmen gefasst, bilden musste. Hierauf ist denn kraft jenes treibenden practischen Zweckes der heiligen Schriftabfassung sicher auch schon bei der ersten Redaction dieser Schriften das Absehen mitgerichtet gewesen, woraus sich mit Nothwendigkeit auch Reassumtionen und Anticipationen ergeben, die eine zufahrende Critik als Spuren späterer Zusammensetzung schon fertiger Stücke und verkittender Verarbeitungen hat aufzeigen wollen. Eine derartige vielsagende und in der Heils- und Reichsgeschichte Israels hochbedeutsame, wenn auch nicht synagogale, Pericope ist nun gewiss die uns eben vorliegende Section Jos. 10, 12—15 von dem Wunder des Sonnenstillstandes zu Gunsten Israels, wodurch dieses im Lande Canaan erst Fuss fasste. Und so erklärt sich denn leicht die ausserdem befremdliche, nun aber auch den Hörer und Leser der blossen separaten Section kürzlich an die Situation wie an Gottes vorausgegangene Siegesverheissung erinnernde, chronologische Eingangsnotiz V. 12 ebenso als der sonst gleich auffällige, nun aber auch bei Nichtmitvernehmen des Vorhergegangenen und Nachfolgenden sowohl den ersten Ausgangspunct wie den gänzlichen Vollzug dieser grundlegenden Expedition ins Gedächtniss rufende, Abschluss von der endlichen Rückkehr nach Gilgal, welcher im Tenor der Gesammterzählung allerdings nur als eine episodische Vorausnahme erscheinen kann, wie denn solche Anticipationen, aus dem gleichen Grunde möglichster Zerfällung, auch sonst, und selbst auch innerhalb unseres Capitels vorkommen, wo der einfach referirend eingeführte Inhalt von V. 8 erst das Motiv von V. 7 bildet und das Ende von V. 10 dem in V. 11 Berichteten vorgreift; und wie sie namentlich in der Thora selbst, zumal in der Genesis, nicht selten erscheinen, z. B. Gen. 24, 29 vgl. mit V. 30 oder 27, 23 vgl. V. 24 (s. Neue Bibelstud. S. 31).*

* Aehnlich A. Vogel (Monogr. S. 24f.): „Es gehört eben zum Character seiner Geschichtschreibung, dass er nicht in einem genau fortlaufenden Faden, sondern in Absätzen erzählt, die schon jeder für sich das Ende mitberichten. So ist er in V. 10 schon in Aseka und Makkeda:

Hat doch jene principielle Construction eines auch im Einzelnsten für sich herausziehbaren Fachwerkes, die so oft als Nähte und Narben einer blossen Musivarbeit mit ungerechten Folgerungen missbraucht worden ist, innerhalb der Genesis nur ihre grösseren Oberabtheilungen in den coordinirten „Tho-l'doth", wie sie bereits den nur scheinbar verschiedenen und doch innerlichst einheitlichen Zwillings-Bericht von der Schöpfung der Welt mit dem Menschen und hinwiederum des Menschen innerhalb der Welt und des Paradieses kennzeichnen, Gen. 1 — 2, bes. 2, 4 (Neue Bibelstud. Art. I). In dem uns jetzt speciell vorliegenden Abschnitte sind nun aber die beiden aus jenem Dispositionsprincipe leicht erklärlichen Zuthaten zu Anfang und zu Ende gleichsam eine Ober- und eine Unterleiste dieses ebendamit auch zugleich isolirten kleinen historischen Bildes. — Uebrigens trifft diese unsere eigene Annahme in der Sache sogar mit derjenigen zusammen, welche den ganzen Abschnitt vor und nach der Citationsformel des Historikers dem „Buche des Frommen" entnommen erachtet, indem auch hierbei der besondere Ein- und Ausgang ebenso genügend erklärt seyn würde, nur dass diese Ansicht theils gegen die hebräische Citationsweise, theils gegen den durchaus poetischen Character des Buches Jaschar, wie eben nachgewiesen, verstösst.

Als die in dem Abschnitte V. 8 — 15 berichteten historischen Thatsachen aber erkennen wir nach allem Bisherigen Folgendes an: 1) Josuas Aufbruch von Gilgal und am Morgen sein Ueberfall des vor Gibeon lagernden Feindes und dessen durch Gottes unmittelbares Zuthun bewirkte Verwirrung, Niederlage und Flucht, V. 8 — 10, als ein *veni, vidi, vici;* 2) Verfolgung des Feindes durch Josua zuerst nordwestlich nach Beth-Horon, dann südlich bis Makkeda, während die Amoriter bis Aseka zugleich ein von Gott gesandtes ausserordentliches Hagelwetter schlug, V. 10 und 11; 3) Stillstand der Sonne auf Josuas Gebet zu Gott und Gebot an Sonne und Mond, um die Verfolgung *ad internecionem* durchführen zu können, V. 12—14.,

es fällt aber Niemandem auf, dass er V. 11 noch einmal nach Beth-Horon zurückgeht und den wunderbaren Hagel berichtet, und V. 12 dann ebenso selbstständig vom Sonnenstillstand erzählt . . . Ein ganz analoges Verhältniss wie zwischen V. 15 und V. 43 in diesem Cap. findet statt zwischen Cap. 11, 23 und 14, 15."

welche auch sammt ihren grossen Folgen noch vor der Rückkehr nach Gilgal vollbracht ward, V. 15.*

Möge diese Ausführung ihres Theils mit dazu beitragen, die durch das hier momentan angeführte ausserbiblische Buch nicht nur nicht aufgehobene, sondern noch bestätigte Selbstständigkeit eines so viel ventilirten, ob auch eigenartigen, principiell aber in keiner Weise fremdartigen Wunders in der Schrift, zugleich des climacterisch höheren in unserer Stelle, ebenso wie dessen organische Nothwendigkeit und Einordnung in die gesammte Heilsgeschichte Israels zu erweisen, welche in Christo Jesu auch die unserige geworden ist.

---

* Dieses Gilgal hat Prof. Zschokke, damals Präses des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem, am 8. November 1865 in dem heutigen Djeldjul wiedererkannt, wo Victor Guérin (Verfasser der Déscription géographique, historique et archéologique de la Palestine, Paris 1868—69) namentlich in einer Grotte (dem verm. Grabe Josuas) eine Menge Steinmesser ausgrub, wovon ein Theil „nach einer andern Stelle der h. Schrift" (?) dem Josua ins Grab gelegt wurde, nachdem er nach 5, 2 ff. mit solchen die während der Wüstenwanderung nicht beschnittenen Israeliten eben in Gilgal beschnitten hatte. (S. „Ausland" 1874, 44, S. 878.) Doch ist Josua nach Jos. 24, 30 (Richt. 2, 9) zu Thimnat-Serach auf dem Gebirge Ephraim begraben worden.

ARTIKEL IV.

DAS

SABBATHS- UND DAS JUBELJAHR,

LEVIT. XXV, 1—13.

ALS DIRECTIVEN EINER EXEGETISCHEN JUBELREDE.*

Hochgeehrte Herren!
Geliebte Freunde!

Zur gewohnten Stunde des gewohnten Tages, doch nicht zur gewohnten Arbeit und auch nicht an gewohnter Stätte haben Sie, meine theuren jungen Freunde, sich mit uns versammelt. Wir feiern ein Fest, — kein Jahresfest, kein Quinquennium

* Zur Feier der Semisaecularia der im Jahre 1817 von Dr. Georg Benedict Winer bei der Universität zu Leipzig gestifteten Exegetischen Gesellschaft des Neuen Testamentes und zugleich der Vicennalia der zur Zeit mit ihr verbundenen Exegetischen Gesellschaft des Alten Testamentes am 17. December 1867 im Betsaale des evangelisch-luther. Missionshauses zu Leipzig gehalten von dem Verfasser als derzeitigem Präses beider exegetischen Societäten. Zur programmatischen Markirung dieser Festfeier war von demselben erschienen die im Folg. weiter erwähnte „Academische Denkschrift" mit der *Commentatio exegetica de justitiae ex fide ambabus in Vetere Testamento sedibus, ter in Novo Testamento memoratis* (p. 1—46) und mit einem „Bericht" über die Geschichte und Grundsätze der zur Zeit combinirten, seitdem wieder um mehr als $1^1/_2$ Jahrzehnt älter gewordenen, exegetischen Gesellschaften, sowie mit Verzeichnissen ihrer beiderseitigen bisherigen Mitglieder (S. 47—87) und als „Excurs" mit „Aphorismen über die hohe Bedeutung des Lateins zumal für die K. Sächs. Landesuniversität" (S. 88—96). Leipzig, 1867, E. Bredt. Ueber den Verlauf der Feierlichkeit selbst haben die Leipz. Ztg., Wissenschaftl. Beil. 1867, Nr. 102, S. 419 und das Leipz. Tagebl. 1867, Nr. 353 4. Beil., S. 9180 berichtet.

oder Decennium, wie es bei dem raschen Vorübergehen der academischen Generationen wohl öfter geschieht. Wir blicken heute in diesen gastlichen Räumen, die, vom ragenden Kreuze gekrönt und durch viele innige Andachten geweiht, unsern Dank- und Lobliedern auch Psalter- und Harfenklang spenden können, auf viel weitere durchschrittene Zeiträume zurück, deren fernster uns eben auch diesen Tag als den Jubeltag vorgeschrieben hat, welcher durch eine erwünschte Fügung gerade in diesem Jahre mit unserem gewohnten allwöchentlichen Versammlungstage genau zusammentrifft.

Wir sind auch heute absichtlich in einem nur engeren Kreise vereinigt. Es wäre nicht schwer gewesen, dieses Jubiläum auch in das Licht eines öffentlichen Actes zu stellen. Wie aber die Ausdehnung der Theilnahme so oft der Verinnerlichung Eintrag thut, so lag es auch in dem Geiste des ehrwürdigen Stifters wie seiner Stiftung, die nun auch die unserige ist, von allem Prunk und Schein abzusehen und immer das Wesen, dieses aber auch mit aller Hingebung und Wärme festzuhalten. Und so sehe ich zu unserer Festfeier nächst den activen auch einige vormalige Mitglieder unseres Exegetischen Vereins um mich versammelt und habe in der speciellen Einladung zur Theilnahme früherer Mitglieder an dieser Feier als wesentlich massgebend die Aufforderung angenommen, welche ich seit Monaten und an verschiedenen literarischen Stellen zu Personalmittheilungen für unsere Denkschrift, die zugleich ein fortlebendes Bekenntniss zu uns seyn würden, habe ergehen lassen.* Das macht unsere Gemeinschaft aber nur trauter, ja

---

* Dieser Aufruf, erlassen durch die Leipz. Ztg., das Sächs. Kirchen- und Schulblatt, die Allgem. Kirchenztg. und (in deutscher Uebers.) das Kirchenblatt f. d. Gem. evang.-luth. Bekenntnisses in Preussen, lautete: *Societatis Novi Testamenti Exegeticae Lips. olim a Winero conditae, itemque Hebraicae Veteris Testamenti suae pristinis Sodalibus ornatissimis suo et Sociorum praesentium nomine s. p. d. D. Armin. Gust. Hoelemann. Exeunte hoc ipso anno d. XVII. m. Decembr. Societatis Exegeticae Lips., cujus fundamenta Georg. Bened. Winer ipso instauratae ecclesiae anno Saeculari tertio jecit, Semisaecularia solennia agentur, quibuscum Vicennalia Societatis Hebraicae Vet. Testam. nostrae aptissime conjungentur. Cujus rarioris duplicisque memoriae quum publicum aliquod literarum monumentum adjectis Sodalium accuratioribus indicibus constitui placuerit, jam Vos, quotquot alterutri vel utrique Societati adscripti*

zu einem innigen Familienverbande, worin das Herz aufgehen kann und uns heute soll und wird. — Von ausserhalb unseres häuslichen und brüderlichen Kreises haben wir jedoch die Ehre und Freude hochverehrte Männer in unserer Mitte zu erblicken, welche auch noch weitere Organismen, mit denen unsere Institutionen im Zusammenhange stehn, repräsentiren. Zwar ist Seine Magnificenz, der Rector unserer Universität, durch eine früher gegebene anderweite Zusage für die heutige Abendzeit leider behindert und hat darüber mir nur schriftlich aussprechen können: „Von ganzem Herzen wünsche ich zum Wohle der Universität der von Ihnen geleiteten Gesellschaft auch fernerhin ein ebenso segensreiches Wirken als bisher.“ Doch darf ich den hochbetrauten Regierungsbevollmächtigten an der Universität, sowie zwei unseren doppelseitigen exegetischen Studien durch ihre academischen Specialämter nahestehende Freunde, unter sich auch durch gemeinschaftliche literarische Ausdeutung des Alten Bundes verbunden, als unsere gefeierten Gäste dankbar begrüssen und vertrauensvoll bitten, an unserer Jubelfreude in gleichem Sinne Antheil nehmen zu wollen.

Aber auch selbst in diesem so geschlossenen Kreise sind wir nicht allein. Im Geiste sind gewiss nicht wenige Herzen aus der Ferne, welchen die unwirthliche Jahreszeit eine persönliche Theilnahme versagt hat, dennoch heute bei uns. Dess sind Zeugen die aus Anlass unserer Festfeier seit Monaten an mich gesandten mehr als dreissig Zuschriften aus der Mitte der ehemaligen Mitglieder unserer exegetischen Gesellschaften, die zusammen wohl an vierhundert* mit einem Zehntheil in höheren geistlichen und Lehr-Aemtern, auch an Universitäten und in Kirchenregimenten, zählen und die meist noch oder schon im Weinberge des Herrn arbeiten. Die Glück- und Segenswünsche ebenso wie die Aussprache dankbarer Erinnerung, welche in diesen Anschreiben enthalten sind, werden gewiss auch heute wieder in Vieler Gedanken und Gebeten

---

fuistis, enixe rogamus, ut nomina Vestra communionisque horum studiorum academicae Vestrae terminos nec non praesentium munerum Vestrorum rationes mox ad nos perscribatis et, si quibus placuerit, simul de ipsius edendi libelli memorialis pauculis denariis venumdandi exemplo per bibliopolam Vobis curando mandatum addatis, consilia vero nostra piis votis Vestris prosequamini. Valete.

* Seitdem wieder nahezu um die Hälfte vermehrt.

uns zuströmen aus näheren und ferneren Zonen, von Ost und West und Süd und Nord, auch jenseit unserer Landesmarken von der Nord- bis zum Bodensee, von den Ufern des Rheins bis zur Donau und zum Strande der Ostsee, ja auch vielleicht aus Asien* und America von lutherischen Missionaren unter den Indiern und Indianern, nach dem Osten und Norden Europas hin aber gewiss zumal aus der insularischen Kirche inmitten Deutschlands selbst, welche dem väterlichen Bekenntniss und ebendarum auch im Kleinen Treue zu halten weiss, wovon auch noch in den letzten Wochen, nachdem unser Vorhaben dort erst später bekannt geworden, liebevolle Zeugnisse namentlich auch von Mitgliedern der jüngeren Generation uns freudig überzeugt haben.**

Diesen einen und denselben Jubeltag begeht jetzt ein engerer und ein weiterer, ein neu- und ein alttestamentlicher Kreis. Die neutestamentliche Gesellschaft ist es, die im eigentlichen Sinne auf der goldnen Höhe eines nun fünfzigjährigen Lebens und Schaffens steht, welches ein ebenso gebendes als empfangendes gewesen ist. Die andere Schwestergesellschaft, dem Alten Testament zugewandt, ist die jüngere. Sie begeht heute ihre Vicennalia, noch genauer ein dreimal vollendetes Septennium. Dass sie übrigens beide schon vor und darum auch bei ihrem Doppelfeste in einem Verhältniss der Solidarität, wie dieses ja auch den beiden Testamenten der heil. Schrift selbst eignet, zu einander stehen, ebenso wie den Verlauf der beiderseitigen Geschichte und ihre nun auch conforme Organisation habe ich in dem literarischen Grund- und Denksteine, den wir dem heutigen Tage errichtet haben, niedergelegt, und die Zeit will mir eine, ja auch überflüssige, Wiederholung hier nicht wohl gestatten. Um so mehr aber kann und muss ich hier in dieser lebendigen Gemeinschaft den Gefühlen des Herzens Ausdruck geben, deren Drang ja eben diese unsere schlichte Festfeier hervorgerufen hat. Es ist die Pflicht der Pietät und unserer gemeinsamen Danksagung, die wir in dieser Stunde

---

* Wie nachträglich z. B. ein im Namen der evangelisch-lutherischen Missionare in Ostindien, welche einst Mitglieder unserer Exegetischen Gesellschaften gewesen, aus Trankebar (31. März 1869) vom Miss. E. S. an den Verf. gerichtetes Sendschreiben solche Grüsse übermittelte.

** Näheres in der angeführten „Denkschrift“ S. 68. 72.

erfüllen. Ja unser Herz und Mund lobet und rühmet Gott den Herrn, welcher das einst gepflanzte Samenkorn gnädig hat aufgehen und zu einem Baume erwachsen lassen, dessen Aeste über viele Länder Schatten und Frucht spenden. Wir preisen Seine Gnade und Barmherzigkeit, dass Er das schwache, unvollkommne und vielfach mit Fehl und Sünde behaftete Werk dennoch getragen und eine so lange Reihe von Jahren und bis auf diesen Tag erhalten hat, wo wir von einer Zeitenhöhe, die nahezu zwei Menschenalter überblickt, zurückschauen auf die Anfänge und den bisherigen Fortgang einer weiten, weiten Reise, auf welcher Er die Füsse der Wanderer nicht hat ermüden und ihnen überall Brunnen der Erquickung hat quellen lassen eben durch Sein lauteres Wort, daraus wir ja immerdar schöpfen. Mit diesem inbrünstigen Dankopfer für den bisher empfangenen Segen verbinden wir das Gebet, dass, so lange es Ihm gefällt und unser Werk vor Ihm Gnade findet, Er auch ferner mit uns seyn wolle bis, früher oder später, das Ende jedes irdischen und menschlichen Dinges auch über diese Menschenschöpfung kommen wird. — Unser aufrichtiger Dank wendet sich dann aber auch unserer *Alma Mater*, dieser Universität, und damit zugleich ihrer hohen Schutzbehörde zu, unter deren Schirm unsere Arbeit von einem Semester zum andern sich immer wieder erneuern und vollenden konnte. Die neutestamentliche Societät dankt ferner ihren noch lebenden früheren Führern, von denen ebendarum ich hier nichts weiter sagen darf, als dass sie beide*, wenn auch nur kurze Zeit, doch die in der Hitze des Tages welkende Pflanzung neu begossen und wieder gestärkt haben. Sich weiter vertiefend, verweilen aber unsere Dankesempfindungen bei denen, die da schlafen, bei dem Andenken des um die exegetische Wissenschaft überhaupt so hochverdienten Stifters, Dr. theol. Georg Benedict Winer, und seines Nachfolgers in der Pflege dieser Exegetischen Societät, was dieser über 30 Jahre in seltener Hingebung und Ausdauer und mit vorzüglicher Begabung für diesen Beruf geblieben ist,

* Die Herren Dr. theol. Lobegott Friedrich Constantin Tischendorf, seitdem auch schon zu seinen Vätern versammelt und im *Sepulchrum Tischendorfianum* unter dem kais. russ., vom Kreuz überragten, Adelswappen einsam ruhend, und Dr. theol. Carl Adolph Gerhard von Zezschwitz, jetzt ord. Prof. der Theol. und Universitätsprediger in Erlangen.

Dr. theol. Gottfried Wilhelm Theile, — Beider irdische Hüllen ruhen draussen auf unseren Friedhöfen, jetzt unter weisser Decke. Von den jüngeren Mitgliedern dieser Gesellschaft hat sie Keiner von Angesicht gekannt: ich selbst aber bekenne mich als einen ihrer dankbarsten Jünger. Beider Namen werden in den Annalen der Wissenschaft und unserer Universität, sie werden gewiss auch in den Herzen Vieler fortleben; den Hallen unseres Vereins aber sind ihre Lebensbilder mit unverlöschlichen Farben eingezeichnet. Sie ruhen von ihrer Arbeit, aber ihre Werke folgen ihnen nicht nur nach, sondern diese leben auch hienieden fort. Unsere Aufgabe und die rechte Bethätigung unseres Dankes ist es aber, ihr Werk fortzuführen im Geiste ächter Wissenschaft und des in theologischen Dingen von dieser Wissenschaft nie abzulösenden, ihr vielmehr schon wesentlich eignenden Glaubens an das Wort, das wir durch erleuchtete menschliche Anleitung, im tiefsten Grunde aber doch erst durch den heil. Geist verstehen lernen, der es einst auserwählten menschlichen Organen eingehaucht hat. Sind diese Grundsätze des rechten Schriftverständnisses nicht zu allen Zeiten gleichmässig in unserer neutestamentlichen Gesellschaft ausgeprägt gewesen, so trägt sie darin nur auch die Spuren ihres von der Zeit nicht abgetrennten Ganges durch ein halbes Jahrhundert, aber in der Tiefe, ob auch unausgesprochen, haben diese Principien doch vorgewaltet, wie ich selbst aus einer längeren Vergangenheit und persönlichen Kenntniss mit Dank wohl bezeugen kann und in der zum heutigen Tage erschienenen Denkschrift näher beurkundet habe. Und wie viele academische Generationen sind in diesem durchmessnen Zeitraume dahingegangen! Schon sind die ersten Glieder unserer Jubilarin zu einem Theil ihren ersten Pflanzern und Pflegern in die Sabbaths- und Grabesruhe vorangegangen, theils gefolgt, und andere halten bereits den Feierabend nach des Tages Last und Hitze, und ihre Zahl wird forthin rasch steigen. Wie lange noch, und auch das mittlere Geschlecht wird sich ihnen zugesellen. Und dann kommt es an Sie, meine jungen Freunde, die gelichteten Reihen der Vorkämpfer auszufüllen. Grossen irdischen Lohn kann ich Ihnen, wenn Sie das Wort Gottes, selbst treu und unentwegt, lauter und rein, wie es ist, nicht durch Menschenweisheit gefälscht, verkürzt

und verderbt, und auch nicht nach Menschengefallen, sondern im steten Aufblick zu seinem gnädigen Urheber und Ihrem heiligen Auftraggeber, dem starken eifrigen Gott, der Welt verkünden, — nicht verheissen; im Gegentheil: hat der Herr seine Jünger ausgesandt wie Schafe unter die Wölfe, so ist es seitdem nicht anders geworden; vielmehr bleibt es stets ein bedenkliches Zeichen, das jeden zur Selbstbesinnung mahnen muss, wenn die Welt einem Prediger des Wortes Gottes Gold und Weihrauch streut. Selig aber preist der Herr, welchem gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18), „selig alle, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr. — Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind. Ihr seyd das Salz der Erde! — Ihr seyd das Licht der Welt!“ (5, 10ff.) Und immer neue Geschlechter von Streitern des Herrn werden Ihnen von hier aus nachrücken. Ob aber diesem Semisäculartage unserer Exegetischen Societät einst ein Säcularfest folgen wird, wer mag das wissen: doch den Tag, den 17. December 1917, könnten nach dem Laufe der Natur schon einzelne von Ihnen, meine jungen Freunde, erleben. Da gedenken Sie vielleicht auch derer, die vor Ihnen gewesen und Ihnen das Wort Gottes gesagt haben und dann in Frieden ruhen werden. —

Absehen wollte ich aus jenem gewiss triftigen Grunde, um nicht in dieser Gedächtnissrede die Denkschrift zu wiederholen, von der Einzelgeschichte unseres Vereins. Und es geziemt sich an solchen hohen Festtagen auch mehr, geistlich zu geniessen. Wohin aber lenken wir zu diesem Zwecke unseren Blick? Doch gewiss auf den lieben und trauten Gegenstand unseres stetigen Fleisses, das Wort Gottes, das in guten wie in bösen Tagen unseres Fusses Leuchte und ein Licht auf unseren Wegen ist. Wohin weist dieses uns? Welchen Text bietet es uns an unserem doppelten, höheren und näheren Gedenk- und Dankfeste? Ich finde nur Einen, aber auch ganz zutreffenden Schrifttext: es ist der, wo die heil. Schrift selbst von engeren und weiteren, niedreren und höheren Feier- und Jubelzeiten redet. Er lautet — im B. Leviticus C. 25, V. 1—13 — wie folgt:

„Und es redete Jehovah zu Mose auf dem Berge Sinai
„also: Rede zu den Kindern Israel und sprich zu ihnen:

„Wenn ihr kommen werdet zu dem Lande, das Ich gebe
„euch, soll feiern das Land einen Sabbath Jehovah.
„Sechs Jahre sollst du besäen dein Feld und sechs Jahre
„beschneiden deinen Weinberg und einsammeln seinen
„Ertrag. Und im siebenten Jahre wird ein Hoch-
„sabbath (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן) seyn für das Land, ein Sabbath
„Jehovah: dein Feld sollst du nicht besäen und deinen
„Weinberg nicht beschneiden. Das Ausgeschüttete (ספיח,
„LXX αὐτόματα, Brachwuchs) deiner Aernte sollst du nicht
„ärnten und die Trauben deines unbeschnittenen (נזיר,
„LXX ἁγίασμα, Weinstocks) sollst du nicht schneiden: ein
„Hochfeierjahr (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן) wird seyn für das Land.
„Und es ist ein Sabbath des Landes für euch, zu Speise,
„für dich und für deinen Knecht und für deine Magd und
„für deinen Tagelöhner und für deinen Beisassen, die zu
„Gast bei dir sind, und für dein Vieh und für das Wild, das
„in deinem Lande, wird seyn sein ganzer Ertrag zu essen.
„Und du sollst zählen dir sieben Jahresabbathe, sieben
„Jahre siebenmal, und es sollen seyn dir die Tage der
„sieben Jahresabbathe neunundvierzig Jahr. Und sollst
„ergehen lassen ein Schallhorn (שׁוֹפַר תְּרוּעָה) im siebenten
„Monat, am zehnten des Monats; am Versöhnungstage sollt
„ihr ergehen lassen ein Horn (שׁוֹפָר) in eurem ganzen Lande.
„Und sollt heiligen das Jahr des fünfzigsten Jahres und
„ausrufen Freiheit im Lande für alle seine Bewohner: ein
„Halljahr (יוֹבֵל) es wird seyn für euch, dass ihr kommt ein
„jeder zu seinem Besitz, und ein jeder zu seinem Geschlecht
„werdet ihr wiederkommen; ein Halljahr wird selbiges fünf-
„zigste Jahr seyn für euch: nicht sollt ihr säen und nicht
„ärnten seine ausgeschütteten (Körner), und nicht schneiden
„seine unbeschnittenen (Weinstöcke). Denn ein Halljahr ist
„es, ein Heiligthum wird es seyn für euch: von dem Felde
„werdet ihr essen seinen Ertrag. In diesem Halljahr werdet
„ihr wiederkommen ein jeder zu seinem Besitz."

Die heilige Zahlensymbolik stellt uns die Sieben, welche in diesem ganz eigentlichen Festtexte immer höher gesteigert wiederkehrt, überhaupt dar als ein Zusammentreten der Drei und Vier, d. h. der göttlichen und der cosmischen Zahl, somit als die Verbindung von Göttlichem und Creatürlichem,

oder als die heilige Bundeszahl (S. 14). Darum und weil Gott nach dem urschöpferischen Sechstagewerke am siebenten Tage „feierte und ihn segnete und heiligte“ (Gen. 2, 2), ist es ein so tief auch in die Schöpfung selbst eingesenktes und vergeblich zu durchbrechen versuchtes Bedürfniss, wie auch ausdrückliches Gesetz Gottes, nach sechs Werkeltagen den siebenten Tag in Ruhe und Feier (als שַׁבָּת) zu begehen, von der Arbeit als solcher abzustehen, eine Wohlthat, die sich auch auf das Gesinde und Zugvieh erstreckt, und so diesen Tag, den Gott Sich vorbehalten hat, Ihm auch wirklich zu weihen und zu heiligen, daher auch namentlich das Morgen- und Abendopfer zu verdoppeln, die Seele vom Alltagsstaube zu lösen und in göttlicher Lebensluft zu erquicken. Hat doch eben Gott Selbst, in dessen Bild der Mensch geschaffen ist, nach dem grossen sechstägigen Schöpfungswerke gefeiert (שָׁבַת) und geruht (נוּחַ) und sogar sich erquickt (נָפַשׁ): denn es heisst Exod. 31, 17: „sechs Tage hat Jehovah gemacht den Himmel und die Erde, und am siebenten Tage (שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ) feierte er und athmete er auf“; und ebenso 23,12: „sechs Tage sollst du thun deine Werke, und am siebenten Tage sollst du feiern, damit ruhe auch dein Stier und dein Esel, und aufathme (וְיִנָּפַשׁ) der Sohn deiner Magd und der Fremde.“*

Dieses von Gott gegebene Gesetz beherrscht aber nicht nur die Tage, sondern auch die Jahre. Nach je sechs Jahren soll im siebenten Monat, an dessen zehntem Tag, dem grossen Versöhnungsfeste, ein Jahressabbath oder Hochsabbathsjahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן), bei Luther schön ein „Feierjahr“, folgen, wo auch Feld-, Wein- und Oelbau feierte, somit aber auch die eigentliche Aernte ausfiel, wo die sonach ganz freiwilligen Erzeugnisse des mitfeiernden Landes Niemand besonders und Allen gleichmässig gehörten, weil sie eben Gottes Eigenthum und nun seine unmittelbare Gabe an Alle waren, insonderheit auch an die Armen, ja selbst an das Wild (Exod. 23, 11). Ebenso ward aber auch den Schuldnern in diesem Jahre

* Dieses נֶפֶשׁ steht gewiss in besonderer Beziehung zur נָפַשׁ, der zwischen Leib und Geist vermittelnden Seele, wie es nur noch einmal von David heisst, als er vor seinem aufrührerischen Sohne Absalom auf der Flucht war (2 Sam. 16, 14): „und es ging ein der König und das ganze Volk das mit ihm war erschöpft (עיפים) und erquickte (erholte) sich da (וַיִּנָּפַשׁ שָׁם).“

„Ruhe“ oder „Erlass“, darum auch das Erlassjahr (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה, Deut. 15, 1f. 31, 10) genannt. Die Gemeinde aber, durch Trompetenschall berufen, erschien am Laubhüttenfeste zu feierlicher Versammlung und hörte durch Priester und Aelteste das Gesetz Jehovahs vorlesen, „damit sie, und auch schon die Kinder, lernten Gott fürchten und seine Gebote halten“ (Deut. 31, 10—13). „Und ob ihr würdet sagen: ‚was sollen wir essen im siebenten Jahre? siehe, säen wir nicht, so werden wir nicht einsammeln unsern Ertrag!‘ da will ich gebieten meinen Segen für euch im sechsten Jahre, dass er soll machen Ertrag für drei Jahre“ cet. (Lev. 25, 20 f.)

Aber auch an diesem Sabbathsjahre war das immer weiter hinauftreibende Gesetz der Siebenzahl noch nicht erschöpft. — Nach abermals sieben solchen Jahresabbathen, also nach 49 Jahren, trat zu dem letzten Jahresabbath in unmittelbarem Anschluss das wiederum im siebenten Monat am grossen Versöhnungstage anhebende Hall- oder Jubeljahr, das fünfzigste, sonach gleichsam die von Tagen in Jahre übersetzte „Pentecoste“ (שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה Lev. 25, 10 f.), so dass wir jetzt wohl sagen dürften: „als das Jahr der Pfingsten erfüllet war.“ Dieses höhere und höchste Hochfest ward nicht, wie wohl das Erlassjahr, durch Trompetenstösse, sondern durch יוֹבֵל d. h. ein „Wallendes und Hallendes“* langgezogener Hörnerklänge von Priestern eingeleitet (wir würden sagen „eingeläutet“), woher auch der Name Jobel oder Jobeljahr (שְׁנַת יוֹבֵל, יוֹבֵל), *annus jubilaeus* oder *jubilaei* (Vulg.), von Luther „Halljahr“ wiedergegeben, ein Name, der hiernach, man weiss nicht auf welchem Wege, bei so vielen Völkern für Laute der Fröhlichkeit eben als Jubel, jubeln und jubiliren aufgenommen worden ist.**

Der sachliche Name dieses letzten Hochfestes aber ist Freiheits- oder Freijahr (wie Luther שְׁנַת הַדְּרוֹר Ezech. 46, 17 übersetzt). Denn so hiess es ja Lev. 25, 10: „ihr sollt

---

* Als Particip. von יבל wallen (Ges., Knob., Keil „mit Geräusch strömen und dröhnen“). — Lev. 25, 9 העביר שופר תרועה ergehen lassen ein Lärm- (oder Klang-)Horn, *tubam clangoris;* vgl. bes. Jos. 6, 5 משך בקרן היובל, wonach also der Ton dieses Horns ein „gezogener“ war.

** Ebenso: juh-, juch-rufen (juchzen, jauchzen)? *Festus: jubilare est rustica voce inclamare.*

ausrufen Freiheit im Lande für alle seine Bewohner.“ Ein „Freijahr“, denn die Eigenthümlichkeit dieses Jahres ist allerdings zunächst noch Gemeinsamkeit mit dem Erlassjahre insofern, als auch jetzt, sonach bereits im zweiten Jahre, die Erde gänzlich ruhte (Lev. 25, 11 f.), so dass jedermann nur Gottes Gast an dessen sich selbst deckendem Erdentische war (Lev. 25, 23 „denn Fremdlinge und Beisassen seyd ihr bei Mir“). Zu dieser Freiheit der Erde selbst aber kam dann als besondere Kennzeichnung dieses Jahres auch noch die Wiederfreigebung der in der Zwischenzeit verkauften liegenden Gründe, welche an die Grundfamilie zurückfielen, wodurch im Volke Israel jede solche Veräusserung nur zeitweilig und relativ, damit aber auch der Verarmung vorgebeugt und ein grundsätzliches und hoffnungsloses Proletariat unmöglich ward. Doch was hätte die väterliche Scholle genützt, wenn vielleicht auch die Person selbst verpfändet und verkauft war? Das aber ist eben die Krönung dieses Hall- und Freijahrs, welches von der Erde zum Eigenthum an derselben anstieg, dass es sich vollendete in der unentgeltlichen Freilassung jeder zu Israel gehörigen Person, die inzwischen in Knechtschaft gerathen war, obwohl auch diese selbst unter rücksichtsvollen gesetzlichen Schutz gestellt war (Lev. 25, 39 f.). Wie jeder zu seinem Besitz (אֲחֻזָּה), so kam jeder auch wieder zu seiner Familie. Zu Weib und Kind oder auch mit Weib und Kind kehrte der Knecht zurück beim Erschallen des „Jobel“ und gewiss selbst „jubelnd“ in sein Heimwesen. Der Arme ward so mit einem Schlage wieder Besitzer und der Knecht ein Selbstherr. „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ brach an, aber nicht jene dämonische Caricatur des vorigen Jahrhunderts, sondern von Gott geschenkt und befohlen. Ja, es war eine Wiedergeburt des Volks in allen seinen Gliedern, eine Restauration im schönsten Sinne, ein „Jahr des Jubels“.

In den göttlichen Institutionen Israels liegt eine unerschöpfliche Symbolik, und der Herr des Neuen Bundes ist „nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Vielmehr ist mit ihm dem vorausgehenden Schatten nun das Wesen gefolgt: σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, sagt der Brief an die Hebräer (10, 1), welcher überhaupt eine authentische

Dolmetschung der alttestamentlichen Symbolik ist, indem er redet von dem zeitlichen Sabbath des Alten und dem ewigen des Neuen Bundes (Cap. 4), von dem Hohenpriester in seiner alttestamentlichen Beschränkung und dem sich selbst opfernden göttlichen des Neuen Bundes (C. 5. 7. 8), der nicht aus Levi, sondern aus Juda ist (7, 12—14), der Versöhner nicht mit der Böcke und Kälber Blute, sondern mit Seinem Blute des Neuen Testamentes (9, 11 ff., 24), und nicht nur einmal des Jahres eingehend in das irdische Allerheiligste, „sondern in den Himmel selbst, nun zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes für uns".

Nach solch authentischem Vorgange des Neuen Testamentes, welcher uns die Vorbilder des Alten Bundes verstehen lehrt, dürfen wir nun gewiss auch jene heilige Institution des Sabbaths- und des Jubeljahres für uns heute deuten, wo wir beide zugleich begehen. Denn so wie die von Winer begründete Neutestamentliche Exegetische Gesellschaft jetzt ihr wirkliches Jubeljahr erlebt hat, so hat die mit ihr zeitweilig combinirte Alttestamentliche Gesellschaft ein dreifaches alttestamentliches Sabbathsjahr erreicht: sie zählt dreimal sieben, die ältere Schwester siebenmal sieben Jahre, und die Spitze des ganzen Feierjahres wiederum ist der heutige Jubel- und Feiertag.

Fragen wir aber nach den **Berührungen des biblischen Sabbaths- und Jubeljahres mit der Doppelfeier unserer bibelforschenden Gesellschaften:**
dann scheint sich vor allem anderen die am Sabbathsjahre angeordnete feierliche Versammlung (מִקְרָא־קֹדֶשׁ Lev. 23, 3) zu Anhörung der Gesetzesvorlesung (S. 47) darzubieten. Doch ist das unsere Beschäftigung jahraus und jahrein und unser stetiger Zweck, damit die Kenntniss des göttlichen Wortes von diesem hellen Herde der Wissenschaft weit hinausleuchte und hinausgetragen werde, wie zumal auch aus diesem Missionshause, bis dahin, wo „das Volk noch im Finstern wandelt und im Lande des Todesschattens sitzt" (Jes. 9, 1). Ja wir bestellen und besäen unsern Acker, sey er auch immerhin gleich jenem „vierfachen" im Gleichniss (Matth. 13), dass er vielleicht Frucht bringe dreissig- oder sechzig- oder hundertfältig; wir beschneiden unsern Weinstock, dass er seinen herzerquickenden Trank reich und reicher trage; wir pflegen unsern

Oelbaum, dessen salbende und lichtnährende Frucht in der heil. Schrift die Auszeichnung hat, ein Symbol des heiligen Geistes zu seyn. Ist aber nicht heute ein Jahressabbaths- und Jubelfest, wo das gewohnte Werk ruhen und feiern soll? Und doch wollen wir es auch heute uns wieder gesagt seyn lassen durch die classische Vorschrift der rechten Sabbathsjahresfeier ebenso wie durch das hohe Wort des Neuen Bundes: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς (Joh. 5, 39). Wir sind ja doch auch im Grunde selbst zu einem קָהָל, einer geschlossnen Gemeinde hier versammelt, und darum ist auch das Gesetz wenigstens in dem einschlagenden Hauptpuncte gelesen worden. Allein da gerade die Schrift selbst der Gegenstand unserer täglichen oder doch wöchentlichen gemeinsamen Arbeit ist, so lenkt sich unser Blick heute noch vielmehr auf diejenigen Bestimmungen der israelitischen Festfeier, welche, im Gegensatz unserer Werkeltage, auch für uns festliche und darum „heilige", somit ausserordentliche sind, dann aber eben auch wieder auf unser edles Tagewerk selbst weihend, stärkend, befruchtend und segnend zurückwirken werden. Solcher gleich „heiligender" Beziehungen zwischen den göttlich-israelitischen Feierzeiten und der heutigen unsrigen sind wesentlich drei: es war und ist

1) ein Feierjahr, darum Feiern und Ruhen, Ruhe in Gott; es war und ist ferner
2) ein Erlassjahr, darum Erlass und Erlösung auch von unserer Schuld; es war und ist endlich
3) ein Freijahr, darum Freiheit in Wiedergeburt und erneuter Lebensgemeinschaft.

Lassen Sie mich, verehrte und theure Zuhörer, noch bei jedem dieser hohen Güter, nicht um ihren Gehalt irgend zu erschöpfen (wie wäre das je möglich?), sondern um unsere Festfreude daran zu erhöhen und nachhaltiger zu machen, einige Augenblicke und zwar mit dem Auge des Bibelforschers betrachtend und zu unsrer Erbauung verweilen!

Ein drittmaliges Sabbaths- oder Feierjahr, einen Hochsabbath (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן) feiert die jüngere Alttestamentliche Societät, und die ältere Neutestamentliche ihr Halljahr. In beiden Festjahren ruhte mit der Erde Mensch und Thier. Was sagt das uns heute? Sollen wir auch ausruhen ein bis zwei Jahre lang? Wohl würde unser heiliges Arbeitsfeld auch ohne unsere

Bearbeitung jahraus jahrein seine köstliche Frucht bringen; und andererseits ist auch unsere Arbeit selbst nicht minder angreifend und aufreibend als die jener, welche schlechthin „Arbeiter" heissen, und auch wir bedürfen, wie sie, dringend des Ruhetages für Leib und Seele. Daher ja den Studirenden der Universität sogar mehr als andern Berufsarten *feriae* vergönnt sind, wie sie uns mitten in diesen dunklen Decembertagen demnächst in schöner Lichtgestalt wieder bevorstehen; und in der That haben diesmal unsere gesellschaftlichen Arbeiten, da der heutige gewohnte Dienstag zu einem Festtage geworden ist, für dieses Jubeljahr abgeschlossen. Die Sabbathsruhe aber, die ich für unsern Exegetischen Verein aus seinem Sabbaths- und Jubelfeste geboten finde, ist nicht jene körperliche und psychische, sondern die des Geistes. Ruhe, Friede, Seelenfriede muss herrschen in einem Schrift- und Theologiestudirenden. „Habe Acht auf deine Füsse, wenn du gehst zum Hause Gottes, und nahe um zu hören" (cet., Pred. 4, 17 S. 17): ganz nur ebendasselbe gilt von dem Studium des göttlichen Wortes. Hier liegt eine grosse Gefahr, die besonders denen droht, welchen das Schriftstudium Beruf ist. Nur mit einer Seele des Friedens dürfen wir uns dem Worte Gottes nahen, wie schon aus Pietät und Ehrfurcht, so auch um diesen edlen Feigenbaum nicht für uns früchtelos zu finden. Es ist jener Friede, von dem der Herr sagt (Joh. 14, 27): „Frieden lasse ich euch, Meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie die Welt giebt, gebe Ich euch." Daher auch dieser Friede nicht Sache des natürlichen Temperamentes, sondern eben eine Gabe ist, um die wir zuvor bitten, und ja auch schon in diesem Gebete selbst die unruhige Seele stillend, und sicher gilt es hier mehr als je, dass „recht gebetet schon halb gearbeitet ist." Und gewiss ist es von tiefer Bedeutung, dass wir am Eingange der apostolischen Briefe (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3 cet.) immer zuerst lesen: „Gnade sey mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesu Christo!" — denn dieses gnadenvollen Friedens bedurfte man zuerst, um hierauf das göttlich-apostolische Wort in einem reinen und guten Herzen aufzunehmen und zu bewahren. Dieser Friede entstammt vor allem dem Glauben, lebendigem Glauben. War es nicht eine grossartige Glaubensprüfung, im Sabbathsjahre auf Gottes Befehl

Feld und Berg brach liegen zu lassen, und im Jubeljahre sogar zwei Jahre unmittelbar nach einander nur aus Gottes allezeit milder Hand und Verheissung das tägliche Brot zu erwarten? Und so auch wir, indem wir aufblicken nach dem Himmelsmanna, welches in und aus der heil. Schrift uns entgegenthauen soll. Die Offenbarung Gottes, wie Gott selbst, lässt sich nun einmal nichts abzwingen: wer mit Vorurtheil und Zweifel an sie herantritt, vor ihm verschliesst sie sich, und zumal ihre Tiefen; dem kindlich-gläubigen Gemüth aber schliesst sie sich auf, und das Wort des Dichters (wie jeder ächte Dichter die Offenbarungsthatsachen am leichtesten versteht) erfüllt sich auch hier: „was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet (das findet) in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ So wollen wir denn, meine jungen Freunde, bei dem ganzen Ernste und der Ausdauer des Mannes doch uns nie das kindliche Herz und sein felsenfestes Vertrauen entreissen lassen, und Gott wird es dem Aufrichtigen ganz besonders auch darin gelingen lassen, dass ihm das heilige Wort kein dunkles Räthsel bleibt, sondern dass es ihn vielmehr immer tiefer einführt aus einem Heiligthum in das andere.

Dann aber sollen Sie Ihren hier auf der Universität jahrelang treu und wohl bestellten Acker, wenn die Zeit gekommen, Allen zum Geniessen eröffnen, Ihren geistigen Erwerb als Gottes Eigenthum ansehen, wie im Sabbaths- und Jubeljahre Feld, Berg und Baum Allen und selbst wilden Wesen zur Nahrung diente. Thun Sie das auf Gottes Geheiss, dann wird Ihnen das Mehl im Cad nicht aufhören und das Oelkrüglein nicht versiegen; auch mit wenigen Broten werden Sie Tausende speisen und sättigen, und immer wird noch übrig bleiben. Und zuletzt wird es, wie dort in der neutestamentlichen Ausdeutung der alttestamentlichen Anordnung, auch für Sie heissen: „es ist noch eine Ruhe (σαββατισμός, eine Sabbathsfeier) vorhanden dem Volke Gottes“ (Hebr. 4, 9 ff.). Zu dieser Ruhe Gottes sind mit frühvollendeten Andern aus diesem Vereine die ersten Führer schon eingegangen. Möge uns, die wir ihnen in der Arbeit gefolgt sind, durch Gottes Gnade auch dereinst vergönnt werden, einzugehen aus dieser Welt voll Unruhe zur ewigen Ruhe in Gott. Und das ist der innerste prophetische Kern des Sabbathstages und seiner Steigerung zum Sabbaths- und Jubeljahre.

Dazu aber bedarf es auch dessen, dass wir das Sabbaths- oder Feierjahr auch in seiner anderen Benennung und Bedeutung auf uns anwenden: es heisst ein Erlass- oder Erlösungsjahr (שְׁנַת שְׁמִטָּה Deut. 15, 1. 9), wo die verhaftende Handschrift den Schuldnern zurückgegeben ward. Das mahnt uns ja unmittelbar, besonders auch durch die griech. Uebersetzung dieses שְׁמִטָּה (wie דְּרוֹר) als ἄφεσις, an die Grundbedingung alles Heils, die ἄφεσις ἁμαρτιῶν, an die Erlassung unserer Schuld, deren sich an solchen sammelnden Halt- und Ruhestellen, wie die heutige ist, gerade zartere Gemüther lebhaft bewusst werden. O wie viel hätte geschehen sollen, das aus Trägheit nicht geschehen ist, wie vieles hätte anders und besser gesagt und gethan werden sollen, als es geschehen ist! Kann das Sabbathsjahr mit seiner überirdischen und heiligen Ruhe in Gott an die erste Reihe der Bitten im heil. Vaterunser erinnern: „Vater unser, der du bist im Himmel, dein Name werde geheiliget, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden", und weiter das ärntelose Jahr auch zugleich an die nächstweitere Bitte: „unser täglich Brot gieb uns heute", so wiederum das Erlassjahr an die nun nachfolgende Bitte: „und vergieb uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!" Und wer sind unsere Schuldiger? Jener „Erlass" in Israel galt ausdrücklich nur den Volks- und Glaubensgenossen, da sie auch erst den rechten Grund dieses erlösenden Erlasses verstanden, empfanden und würdigten. Und so sagt nun der Apostel auch dem Volke des Neuen Bundes, den Genossen des Reiches Christi: „seyd niemand nichts schuldig, denn dass ihr euch unter einander liebet, denn wer den andern liebet, der hat das Gesetz erfüllt" (Röm. 13, 8 f.). Die selber viel Vergebung empfingen, diese lieben um so mehr, und der Maria Magdalena waren deutlich viel Sünden vergeben, „weil sie viel geliebet" (Luc. 7, 47 vgl. 42). Und sollte das in einem um Gottes Wort selbst geschaarten Vereine nicht zumal geschehen? Auch geschieht es ja, im Gehorsam des Wortes und in der Liebe Christi. Doch was sage ich von unserem Erlass? Bedürfen wir ja vor allem selbst des Erlasses, damit wir nicht dem Schalksknechte gleichen, welcher, alsbald nachdem ihm von seinem König 10000 Talent erlassen waren, seinen nur 100 Denar ihm schuldenden und flehenden Mit-

knecht würgte und ins Gefängniss warf, dafür aber selbst den Peinigern überantwortet ward, bis er bezahlte alles was er schuldig war (Matth. 18, 23—35). Ja des Erlasses, der Erlösung bedürfen wir selbst dringend, — der Erlösung vor allem auch von umstrickenden Menschensatzungen und schweren Irrthümern; die sich gegenüberstellen dem Worte Gottes mit den Schlangenworten böser Critik über dasselbe (Gen. 3, 1), der Erlösung von grundstürzenden Grundsätzen, zu denen unser alter Mensch und das anererbte fleischliche Wesen unter zustimmenden Umgebungen sich wohl hingezogen fühlen kann. Das ist eine flaue Stelle gerade im Studium der Theologie. Das ist der Same des Unkrautes, noch immer nicht ausgerottet, ja den vielmehr fortdauernd der Feind des Nachts ausstreut unter den gesäeten und keimenden und schon sprossenden Weizen. Wehe über jene Meinung, der Theolog müsse erst durch den Zweifel hindurchgehen! Wo stehet das geschrieben? Wird doch einem Thomas, nachdem er, seines Zweifels durch Schauen überführt, hinsinkend bekannt: „mein Herr und mein Gott!“ — durch den allerheiligsten Mund gesagt: „dieweil du mich gesehen hast, so glaubtest du: selig sind die nicht sahen und doch glaubten!“ (Joh. 20, 24—29.) Von allen solchen verstrickenden und mit glatter Boaconstrictorbezauberung uns umzischenden und umschlingenden Zweifeln, die so Viele hinraffen und nie wieder loslassen, von der Galeerenarbeit der Tagesmeinungen und von der Geissel des Treibers, der aus der Maske der Wissenschaft heraus uns zuruft, müssen wir an unserm Erlass- und Erlösungsfeste uns kräftig befreien, und zerreissen die verhaftende Handschrift, die Menschen für Menschen und vielleicht wir selbst uns und Andern geschrieben und ausgestellt haben; müssen uns lossagen von allen noch so verjährten Irrthümern und Vorurtheilen, und das alte *opinionum commenta delet dies* an diesem heutigen „Tage“ bewahrheiten; ja auch selbst von dem blossen Buchstaben uns emancipiren, welcher als Träger des Geistes gewiss sein gutes und höhes Recht hat, aber uns nicht beherrschen soll, aus dessen kostbarem Gefäss wir vielmehr nur das Quellwasser des ewigen Lebens sollen schöpfen lernen. Erst nach Abwerfung aller Ketten und Gewichte kann unser Glaube, diese erste Bedingung einer gesegneten Schriftforschung,

frank und frei, frisch und fröhlich emporkommen und uns, die wir sollen führen das Amt des Geistes, erlösen von Schuld, Vorurtheil und unüberwundenen Elementen, und dann mit Adlerflügeln uns tragen an unser hohes Ziel. Da wir das aber aus unserer eignen Kraft doch nie vermögen, so wolle aus diesem verschlingenden Weltstrudel Er Selbst uns gnädig erlösen, welcher uns ferner beten lehrt: „erlöse uns von dem Uebel, dem Argen!“ ja den wir selbst als unsern Erlöser anbeten und darum auch anrufen. Und er wird's auch thun auf unsern Seufzer und Hülferuf, wird uns erlösen von allem Uebel, bis dahin, wo in der neuen Stadt einer neuen Welt „Gott wird abwischen alle Thränen von den Augen und der Tod nicht mehr seyn wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz, denn das Erste ist vergangen“ (Apocal. 21, 4).

Noch sind wir aber nicht dort, im Schauen und Geniessen, noch sind wir in dem Lande des Glaubens und Hoffens, sind aber auch schon hier glücklich, die eben im Diesseit mögliche Erlösung zu finden von allem, was uns intellectuell und moralisch verhaftet hält, Befreiung von Schuld und Trägheit, von Zweifel und Irrthum durch das läuternde und lebendige, warme und helle Licht des göttlichen Wortes. Damit aber ist unsere Betrachtung, gleichwie sich das siebente Erlassjahr selbst unmittelbar an das Jubeljahr anschloss, eigentlich schon über- und eingetreten in den letzten und innersten Kreis und Kern der in diesem Jubelfeste an uns ergehenden Mahnungen, welches alle dem Volke Gottes angehörenden Knechte auch persönlich befreite, wo sonach alle nicht bloss zu ihrem Erbgut wiedergelangten, sondern auch wirklich in dasselbe heimkehrten in die brüderliche Stammesgemeinschaft und aus Blutarmen Wohlhabende, aus Sclaven Herren wurden in einer vollständigen realen wie persönlichen Apocatastasis (Act. 3, 21) und *restitutio in integrum*, und so durch die einzelnen Glieder hindurch zugleich in einer Wiedergeburt auch des ganzen Volkes. Und auch diese Beziehung zwischen den Wohlthaten des israelitischen und unseres Jubelfestes ist noch besonders hervorzuheben. Als einst unser Herr Christus selbst auf der Cathedra der Synagoge seiner Heimath Nazareth stand, liess er sich die Schrift darreichen, schlug auf den Propheten Jesaia, und las Cap. 61, 1 f. von dem, welchen der Geist des Herrn gesalbt und gesandt

hat, zu verkündigen das Evangelium Armen — Gefangenen Loslassung (ἄφεσιν, דרור, Lev. 25, 10), — Zerschlagenen dass sie frei und ledig seyn sollen (ἐν ἀφέσει), zu predigen ein „angenehmes Jahr des Herrn", worauf er sich niedersetzte und erklärend hinzufügte: „Heute ist erfüllt diese Schrift vor euren Ohren" (Luc. 4, 17—21). Dieses „angenehme Jahr des Herrn", das in Jesu Christo angebrochen, ist ja kein anderes als das in Israel ausgerufene herrliche Jubeljahr (לקרא שנת־רצון ליהוה). Durch Ihn, welcher es dort in Nazareth verkündigt hat, ist ein jeder, welcher eintritt in Sein Reich, wieder zu seinem noch so lange veräusserten und dennoch unveräusserlichen Eigenthum gekommen, der Erleuchtung und Heiligung, der Lust und Freude am Göttlichen und Geistlichen, dem Frieden und der Kindschaft Gottes. Das beanspruchen wir an unserem Jubelfeste mit ernstem Wollen kraft unseres Bürgerrechts am Himmelreich, und darum bitten wir eben auch wieder als Christen, und dies wieder ganz vornehmlich auch im Hinblick auf das uns jetzt hauptsächlich vorschwebende hohe Ziel einer gedeihlichen und gesegneten Schriftforschung. Möge sich der vernommene Festtext denn auch vor unseren Ohren nach diesem Sinne erfüllen, wie dort zu Nazareth. Und wie werden wir durch Ihn, der sich dort als den Erlöser am wahren Freijahrsfeste bekannt hat, in unseren Schriftstudien, deren Freijahr wir eben jetzt begehen, wirklich freigemacht? Er spricht: „So ihr bleiben werdet in Meinem Worte (ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ), so seyd ihr wahrhaftig Meine Jünger und werdet erkennen die Wahrheit, und die Wahrheit wird frei machen euch" (Joh. 8, 31 f.). Sie, die Wahrheit also ist es, die uns in das rechte, ewige Freijahr erhebt, und in „Seinem Worte" liegt dieses Reich der Herrlichkeit: der Eintritt in dasselbe aber ist bedingt nicht bloss durch das „Hören", denn Viele hatten es gehört und gingen doch in ewiger Knechtschaft, sondern durch die Aufnahme dieses Wortes und durch das „Bleiben in ihm". Dann sind wir, nach Petrus (I. 1, 23) „Wiedergeborene, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, durch lebendiges und bleibendes Wort Gottes". Wer sehnte sich nicht nach Freiheit, nach der wahren, ächten Freiheit? „Sehnt sich doch, wie der Apostel sagt, auch die Creatur mit uns und ängstigt sich noch immer-

dar", sie, die, wie im Lande Israels vorbildlich auch selbst die Thiere an der Ruhe und Freiheit des Erlass- und Freijahres Theil hatten, einst auch soll „frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21 f.). Diese Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes, wie die Wiedergeburt sie verleiht, vollendet sich dann sofort auch zu neuer Lebensgemeinschaft. Gleichwie am Jubelfest der israelitische Sclav zu seinem Stamme zurückkehrte, so gehen die Reichsgenossen Jesu Christi wiedergeboren ein in ein Reich seliger Gemeinschaft und Liebe, die nicht allein von der Zukunft zu erwarten ist, sondern bereits in der allerersten apostolischen Zeit verwirklicht war und uns als die Wirkung der Pfingstausgiessung des heil. Geistes und der folgenden Pfingstpredigt in den wenigen inhaltreichen Worten gezeichnet wird: die gläubig geworden und auf Christum getauft waren, „blieben beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet, — waren alle bei einander und hielten alle Dinge gemein, — verkauften ihre Güter und Habe und theilten sie aus unter alle, je nachdem einer Noth hatte" (Act. 2, 42—45), — denn sie waren „Ein Herz und Eine Seele" (4, 32). Die Süssigkeit solcher Gemeinschaft in Glaube und Liebe muss man geschmeckt haben, um solches nachzuempfinden und auch nur zu verstehen. Ist nun vor allem die Jugend so empfänglich für Freundschaft und Gemeinschaft, wie sollte sie nicht in gemeinsamer Arbeit für einen hohen, nicht nur wissenschaftlichen, sondern zugleich so heiligen Zweck, als der unsrige ist, entzündet werden zu einem Bruderbunde, welcher, wie er ohne einschränkende äusserliche Abzeichen ist, hinausreicht über diese kurzen academischen Jahre, so dass alle sich fühlen als Glieder einer in Gleichheit edlen Strebens und, weil dessen Seele, in Glaube und Liebe vereinigten Familie. Erfreut sich ja doch auch wirklich unser doppelter Verein nach den Erwiderungen, welche mir auf unsere Aufforderung zur Betheiligung an unserer Gedenk- und Jubelfreude z. Th. aus grosser Ferne gegeben worden*, solcher Gemeinschaft bereits in Vieler Seelen, die jetzt von einander getrennt als treue Hirten des Erzhirten stehen und hüten und weiden.

---

* S. oben S. 52ff.

Und fürwahr, es ist ein nährendes Oel des Lebens und der Freude, in Gemeinschaft zu seyn, wie in einer solchen auch schon die doch sehr verschiedenen Perioden angehörenden Glieder unsres Vereins, ja vielleicht auch selbst ohne sich noch und je von Angesicht zu kennen, zu einander stehen, und wie sie am herrlichsten verwirklicht ist in der unsichtbaren Kirche aller Erlöseten als der Kinder Gottes, auch wenn sie einander nie gesehen haben oder nicht mehr sehen und doch haben. Diese Lebensgemeinschaft ist ein Nachgeschmack und zugleich ein Vorgeschmack des Paradieses. Wird einst uns selbst dieses aufgethan, dann ist die Erscheinung des Sabbaths- und Freijahres erst vollkommen verwirklicht. „Wenn heimführt der Herr die Gefangenen Zions, sind wir wie Träumende: dann füllt sich mit Lachen unser Mund und unsere Zunge mit Jubel" (Ps. 126). —

Doch ich muss mich losreissen von weiterer Ausführung dieser überfliessenden Andeutungen, die ich aus dem unerschöpflichen göttlichen Gebot des Sabbaths- und Jubeljahrs Israels heute für uns ziehen wollte. Nur das Eine Wort darf ich nicht verschweigen, dass jene Ruhe in Gott im Sabbaths- und die Erlösung im Erlassjahr, und die Freiheit in Wiedergeburt und erneuerter Geistes- und Lebensgemeinschaft im Jubeljahr eben hiernach eine gnädige Erweisung ist von dem Dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Geist. —

Wie der Anbruch dieses Halljahres im siebenten Monat priesterlich durch langgezogenen, fernhin hallenden Hornruf verkündigt ward, ein Vorbild der Boten auf den Bergen, von denen es heisst: „in alle Lande ist ausgegangen ihr Schall und an die Enden der Welt ihre Worte" (Röm. 10, 15—18): so habe ich unser Halljahr im siebenten Monat dieses Jahres durch den weithin dringenden Ruf von vier geflügelten Zeitschriften nach den vier Himmelsgegenden ausrufen lassen.* Und nun ist, mitten in der Zeit des Advents des Herrn, der Tag gekommen, welcher das fünfzigste Jahr der Exegetischen Gesellschaft beschliesst. Hinter der sich vor uns bald öffnenden Pforte eines neuen Jahres harret unser, jetzt noch vergoldet durch das uns näher entgegenstrahlende Weihnachtslicht, ein neues

* S. 52 f.

Lebensjahr wie ein neues Gesellschaftsjahr mit neuer Arbeit. In das eine wie in das andere blicken wir so wie in den Nachthimmel, dessen Sterne noch nicht aufgegangen sind. Wir wissen aber, dass hoch über ihnen thront der Hüter Israels, der nicht schläft noch schlummert, und dessen Barmherzigkeit noch kein Ende hat, sondern alle Morgen neu ist (Klagl. 3, 22f.). Ihm, dem Dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Geist, befehlen wir an dieser Zeitwende getrost auch die Zukunft unseres Exegetischen Vereins, sowie uns alle sammt denen, die wir nah und fern als die Unserigen wissen, zu treuer Hut und Gnade für alle Zeit und Ewigkeit. Amen. —*

* Noch vgl. Oehler in Herz. RE. XIII, 139 ff. 204 ff.

ARTIKEL V.

UNSER SABBATH DER SONNTAG.

EIN NEUTESTAMENTLICHES GEGEN-VOTUM.*

Die allwöchentliche Feier des Sonntags in der Christenheit ist ebenso I. schriftgemäss wie II. altpatristisch.

Zu I

finden wir A) am „ersten Wochentage" — wie es als (ἡ) μία (τῶν) σαββάτων auch schon für den Auferstehungstag selbst

* Ein Dr. med. K. hatte sich gedrungen gefühlt, im Sächs. Kirchen- und Schulbl. (1871, 7 f.), wie auch vor- und nachher in Synoden, für die Wiederherstellung des jüdischen Sabbaths anstatt des in der christlichen Kirche gefeierten Sonntags, als Gottes categorisches, auch durch den Vorgang Jesu Christi selbst bestärktes, und bei den Juden fortdauernd von sichtbarem Segen begleitetes, Gebot (nach Schwenkfeldt, Tennhardt, Oschwald, s. u. b. Palmer) einzutreten, die Redaction aber, ehe sie diese Vorstellung nach Wunsch zum Abdruck brachte, den Verfasser dieser Bibelstudien um eine, zugleich mitzuveröffentlichende, Begutachtung ersucht, welche letztere hier nun für weitere Kreise erneuert und, immerhin noch aphoristisch, erweitert erscheint. — Zu der betr. Sonder-Literatur gehören — *Liebetrut, der Tag des Herrn, mit bibl., histor. und wissenschaftl. Begründung, 1837; Ders., die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes, 1851; — *Jachmann, Sabbath und Sonntag, od. die christliche Sonntagsfeier, 1842; — A. Beck, der Tag des Herrn und seine Heiligung, 1850; — Oschwald, die christliche Sonntagsfeier, 1850 (s. ob.); — *Hengstenberg, üb. den Tag des Herrn, 1852; — *O. Henke, Beiträge zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier, I. 1873. — *E. Wetzel, e. Wort üb. den Ursprung der Sonntagsfeier, in Monatsschr. f. d. ev.-luth. Kirche Preussens 1873, als Sonderabdruck 1874. — Auch *Theod. Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehml. in der alten Kirche, Vortrag; und Lotz, *hist. Sabbati* (s. f. S.). — Ueberdem *Palmer in Herz. RE. XIV, 535 ff.

durchgängig lautet (Matth. 28, 1. Marc. 16, 2. Luc. 24, 1. Joh. 20, 1. 19) — d. h. am Sonntage —

1) die Apostel bereits „acht Tage“ nach dem Auferstehungssonntage — ebenso wie auch schon an diesem selbst, wo ihnen der auferstandene Herr „heiligen Geist“ und die Vollmacht Sünden zu vergeben oder zu behalten ertheilt hatte (Joh. 20, 19 ff.), — feierlich versammelt und zum zweitenmal von dem Auferstandenen besucht (Joh. 20, 26); — dann weiterhin
2) gewohnte Versammlung der Christen zur Brechung des Brotes (Abendmahlsfeier) mit Predigt (Act. 20, 7 ff.), und hiermit correlat
3. apostolisch allgemein angeordnete Collecten (1 Cor. 16, 1 f.)* —;

B) zur Bezeichnung dieses Tages den Ausdruck ἡ κυριακὴ ἡμέρα Apoc. 1, 10 (s. unt.**), eine zwar nicht mit der eschatologischen (ἡ) ἡμέρα κυρίου (יום יהוה) zu vermengende Benennung, die aber wohl, sammt der Sache selbst, nun auch sogar schon im Ausdrucke ganz entsprechen soll dem alttestamentlichen שבת ליהוה, LXX σάββατα κυρίῳ Exod. 20, 10 und Deut. 5, 14; vgl. ebendavon auch קדש ליהוה Exod. 31, 15 und 35, 2; und es möchte von hier aus wohl auch ein neues Licht fallen auf Matth. 12, 8 (Parall.) κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.**

---

* Wie, nach Weizsaecker, Jahrbb. f. dtsch. Theol. 1876 III, 479, vielleicht auch noch 4. die Gesichte der Apocalypse 1, 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (s. sogl.), sammt einer vollständigen höheren und himmlischen Sonntagsfeier, mit einer Gemeine und Aeltesten, Vorlesebuch und Vorleser (1, 3), Gebeten und Gesängen cet.

** Wo man daher diesen nach alt- und neutestamentlichem Rechte dem Herrn ganz eigenthümlich gehörigen Tag (vgl. S. 59) Ihm entzieht, da kann er auch nicht einmal dem Menschen rechtmässig zukommen, sondern ihn nimmt dann erfahrungsmässig Satan für sich in Anspruch. — Ueber den eben dem hebräisch-biblischen Offenbarungsgebiete specifisch eignen und sonst nirgendwoher dahin importirten Sabbath selbst vgl. ob. S. 10 (73) Lotz, *histor. Sabbati* bes. p. 56. 59. 72, mit Erweisen aus sachlichen Differenzen, dass namentlich nicht erst aus Babylonien die dort übliche, ihrem Ursprunge nach aber nicht religiöse, sondern astrologische Feier des je 7. Tages als Ruhetag (שבת) zu Israel gekommen ist. Vielmehr ist der Patriarch Abram, um des da herrschenden gott- und heillosen Naturdienstes los und ledig zu werden, aus seiner Heimath von Gott in ein

Jene in That und Wort bestehenden Instanzen sind apostolisch, zwar nicht ausdrückliche Vorschriften, aber eben mächtige thatsächliche und darum kaum weniger normative apostolische Vorgänge*, ruhen also ebenfalls auf göttlicher Inspiration und Anordnung, sind mithin nichts weniger als ein willkürliches Menschenfündlein, wie es ja denn auch eine Grossthat Gottes (in der Auferweckung Jesu Christi von den Todten) ist, worauf diese — ebendarum auch alle Verpflichtungen und Verheissungen des alttestamentlichen Sabbaths umschliessende — Substitution sich gründet. Denn zwei allwöchentliche Feier- oder Ruhetage fordert keins der beiden Testamente. Ist doch übrigens in Würdigung eben dieses „ersten Tages der Woche" sogar auch die Feier des Osterfestes selbst nicht, wie die des Passah es war, auf einen Monatstag fixirt, sondern bei deren Berechnung, nächst Frühlingsanfang und Vollmond, eben der (nächste) Sonntag als solcher massgebend geworden. (S. 39.)

Vor dem dazu erst legitimirenden neu-schöpferischen Ereigniss der Auferstehung Jesu von den Todten, und der symphonisch-rhythmisch nachklingenden Ausgiessung des heiligen

---

zum Schauplatz grösserer Heilsthaten ausersehenes neues Land berufen und geleitet worden, um hier, statt der dort in einem tiefen, öden und spukhaften Wust verderbten und verschütteten Traditionen, läuternde und reinere Offenbarungen zu erhalten, wogegen man jetzt, zumal nach Wiederaufdeckung der so lange begrabenen Keilschriften, ideell den umgekehrten Weg von Canaan nach Chaldäa, von dem Volke Gottes zu der ihm feindseligen assyrisch-babylonischen Weltmacht, von Zion in das Exil, aus dem Lichte göttlicher Offenbarung zur Finsterniss des Heidenthums zurückzugehen und die heilige Literatur durch die heidnische zu corrigiren geneigt ist, ein Anachronismus, mit welchem der Afterpatriotismus, aus der altgermanischen Mythologie eine reinere Religion und ursprünglichere Weisheit wiedergewinnen zu wollen, in ziemlicher Parallele steht, — zum Zeugniss davon, dass das Heidenthum nicht allein auf Israel von Zeit zu Zeit seine Zaubermacht ausübte.

* S. b. O. Henke a. O. Thomas Aq.: *Dicendum quod observantia diei Dominicae in Nova Lege succedit observantiae legis Sabbati, non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi christiani.* Ebenso auch Henke selbst: „Von einem Gesetz der Sonntagsfeier findet sich im N. T. nichts; vielmehr feierte man in der ersten Zeit täglich den christlichen Gottesdienst (Act. 2, 46) und schloss sich, wie vom Gesetz überhaupt, so auch von der Feier des Sabbaths nicht aus." (S. 77.) — Und so auch E. Wetzel, der christliche Sonntag sey so alt wie die Kirche selbst.

Geistes, konnte und durfte es selbstverständlich nicht anders seyn (Matth. 3, 15), als dass auch der gottmenschliche „Herr des Sabbaths“ Selbst den alttestamentlichen Sabbath hielt und als solchen von seinen Jüngern halten liess. Nach der Auferstehung aber haben diese am Sabbath der Juden die Synagogen hauptsächlich zum Zweck der christlichen Predigt unter den Juden besucht (Act. 13, 14 ff., vgl. 44. 16, 13 ff. 17, 1. 2 ff. 18, 1. 4).

Eine Wiederabstellung jener historisch-apostolischen Einrichtung wäre ein Rückfall in das Judenthum, eine factische Ignorirung und Negirung des Grund- und Ecksteins unseres ganzen christlichen Glaubens, 1 Cor. 15, 14—17.

Sind doch, um der Sacramente gar nicht zu gedenken, selbst die hohen Feste der Israeliten in der christlichen Kirche den specifisch christlichen völlig gewichen: warum sollte diesem *majus* gegenüber nur allein der Sabbath nicht ebenfalls in die verklärte christliche Gestalt eingehen? S. Col. 2, 16 (wo σαββάτων neben ἑορτῆς nicht wieder „ein Fest“, sondern nur Sabbath seyn kann, vgl. zur Sache 1 Chron. 23, 31. 2 Chr. 8, 13. 31, 3. Neh. 10, 34; Jes. 1, 13) mit dem ausdrücklichen Zusatze V. 17 ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων. So geht in der That der alttestamentliche Sabbath dem realen Sonntage der Christenheit nur als dessen „Schatten“ vorauf.*

---

* Aengstlichen Seelen aber, die sich auch durch Col. 2, 16 f. cet. nicht zu beruhigen vermögen, lässt sich vielleicht etwa noch Folgendes sagen. Da die sechs Schöpfungstage je bis zum folgenden Morgen, wie daher analog auch der ihnen folgende, übrigens nicht so abgeschlossene, Sabbathstag bis wenigstens nahe an unsern Sonntagsmorgen heran, gewährt haben (Gen. 1, 5—31. 2, 2 f.), Jesus Christus aber eben am frühesten Sonntagsmorgen von den Todten auferstanden ist, vgl. ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων κ. τ. λ. Matth. 28, 1; (διαγενομένου σαββάτου) λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων κ. τ. λ. Marc. 16, 2; τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως κ. τ. λ. Luc. 24, 1; τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων . . . πρωΐ, σκοτίας ἔτι οὔσης κ. τ. λ. Joh. 20, 1; da hiernach bei dem allerersten Morgengrauen sein Grab schon leer gefunden ward: so fällt die epochebildende Auferstehung dem Sabbathsbereich nicht fern, zumal nach unserer Scheidung der Tage von Mitternacht zu Mitternacht, in jedem Falle aber ziemlich auf die Grenzscheide des alten und des neuen Tages, wonach unser Sonntag also gewissermassen eine mehr relative und graduelle als specifische Tagesfortrückung des geheiligten alttestamentlichen Sabbaths bilden würde, wie denn auch die Auferstehung Jesu Christi eben die Grenzmarke zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde darstellt.

Zu II.

Hiermit stimmen denn auch völlig schon die apostolischen und andern Väter des 1. und 2. Jahrhunderts.

Nämlich

Barnabae epist. c. 15, bei Hefele überschrieben: *„Sabbatum Judaeorum non est verum, Deo acceptum, sabbatum“*, zum Schluss: Ὁρᾶτε, πῶς λέγει· [Jes. 1, 13] οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλ' ἃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν κ. τ. λ.

Ignatius († 107) ad Magnes. c. 9: Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, — ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ κ. τ. λ.

Justin. Mart. (med. saec. II.) Apol. I, c. 67: Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς, τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἡμέτερος σωτὴρ, τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. (Also hier auch noch die Instanz des ersten Tages der Weltschöpfung nächst der vorwaltenden des Auferstehungstages.)

Von der Grenze des 2. und 3. Jahrhunderts nur noch Tertullian. adv. Marcion. IV, 12 dieses ganze Capitel, worin u. a.: (Christus) *„adimplevit legem, dum — facit quae lex de sabbati feriis excipit, dum ipsum sabbati diem benedictione patris a primordio sanctum benefactione sua efficit sanctiorem“*. Vgl. Dens. adv. Judaeos c. 4. — Weiteres bei O. Henke a. O.

Wenn aber im Orient durch judenchristliche Factoren neben dem Sonntage auch noch der Sabbath-Sonnabend (aber minder heiter) noch einige Zeit mitbegangen ward*, so hebt auch dieser Particularismus jenes neue und allgemeine christliche Princip nicht auf.

* Vgl. indess schon Acta Concil. Laodic. (saec. IV.), can. 29: Δεῖ οὐ Χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, εἴγε δύναιντο, σχολάζειν κ. τ. λ.

So ist denn nun die öcumenische Verpflanzung des allwöchentlichen Feier-Tages vom Sonnabend auf den Sonntag — dort die Woche abschliessend, hier sie neu anhebend — nicht bloss eine biblische, mit geistig-geistlichem Inhalte, vor allem mit dem alles Andere tragenden Urgedanken dieses „Herrn-Tages", und so mit Leben erfüllte und gesalbte „Verkörperung" des in bloss negativem „Feiern" d. h. Ruhen (שבת) aufgehenden alttestamentlichen „Schattens", somit aber eine nun erst wesentliche „Heiligung des Sabbaths" und wahrhafte „Erfüllung" des göttlichen Gebotes (Matth. 5, 17 ff.), sondern auch eine Institution, deren tiefsinnige Uebung bis in die allererste goldene, classische Zeit der Kirche hinanreicht.

ARTIKEL VI.

JESUS CHRISTUS UND DIE SAMARITER.

So viel auch über die Lage, Geschichte und namentlich auch über die gespannte Stellung der Samariter zu den Juden, wie andrerseits über die mannigfachen Berührungen Jesu mit diesem Mischvolke gehandelt worden ist*, so fehlt doch wohl bis jetzt eine monographische Zusammenfassung der aus den letzteren und aus allen Aeusserungen Jesu über dasselbe nach dem Neuen Testamente sich ergebenden Universalstellung des Herrn zu den Samaritern seiner Zeit, ein Gesammtbild, wie wir es im Folgenden wenigstens in Umrissen herzustellen versuchen wollen. —

Israels selbsterwähltes Königthum hatte nur eine kurze Herrlichkeit. Nach des schwachen Riesen Saul tragischem Ende erreichte es unter David seinen politisch-geistigen Höhepunct, welchen auch Salomo im Ganzen noch einhielt. Aber

---

* Zur Literatur s. b. C. Hase, Leben Jesu: — Josephus AA. 9; 14, 3; — *C. Ch. Cellarius, Collectanea historiae Samaritanae, 1688; sowie: Gentis Samaritanae historia et caerimoniae, 1700; — J. C. Hoenig, de conversione Samaritanor. ad Christum, Joh. 4; 1696; — Dav. Millius, de causis odii Judaeos inter et Samaritanos, in diss. sel. (XIV.), 1740; — Adr. Reland, diss. mixt. (VII. de Samaritanis), 1706; — P. J. Bruns, üb. d. Samarit., in Stäudlin, Beitrr. I, 78 ff.; — *Gesenius, de Samaritanor. theologia ex fontibus ineditis commentat., 1822 (p. 3 seqq. patrist. u. spätere Literat.); — Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae, 1846; — J. Grimm, die Samariter u. ihre Stellung in der Weltgeschichte, Beitrag zur Kirchengeschichte, 1854; — Barges, les Samaritains de Naplouse, 1855; — *Petermann, Samaria und die Samaritaner, in Herz. RE. XXII, 359—391; — S. Kohn, zur Sprache, Literatur u. Dogmatik der Samaritaner, 3 Abhdll., in Abhh. f. d. Kunde des Morgenlandes, hrsgg. von d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. V. Bd. 4. Abthlg.

unter dessen Sohne Rehabeam fielen nach göttlicher Vorhersagung (1 Kön. 11, 29ff.), unter Führung des flüchtig gewesenen Demagogen Jerobeam, zehn Stämme von ihm ab, welche Jerobeam zu ihrem König erwählten, wogegen Juda mit Jerusalem Rehabeam treu blieb. Darum erhob Jerobeam Sichem auf dem Gebirge Ephraim zur Hauptstadt des Gegenreichs und errichtete auch wie zur characterisirenden Inauguration einen Kälber-Götzendienst mit nicht-levitischen Priestern. Ein späterer König dieses Reiches Israel im engern Sinne, auch Juda gegenüber Ephraim genannt, Omri, verlegte die Residenz nach dem von ihm gebauten Samaria auf dem Berge Schomron (שֹׁמְרוֹן, nicht von שָׁמַר als Warte, sondern von dem Vorbesitzer שֶׁמֶר benannt, 1 Kön. 16, 24), ebenfalls einem Hauptsitze des Baalcultus (2 Kön. 10, 18). Von Salmanassar erobert, ward die von der neuen Hauptstadt benannte, zwischen Judäa und Galiläa inneliegende, Landschaft, statt der in die Verbannung geführten Israeliten (2 Kön. 17, 6), durch assyrische Colonisten besetzt (das. V. 24*). So wurden die Samaritaner eine syncretistische Bevölkerung, aus Heiden und Israeliten verschmolzen, mit nur particularem „Jahve"-Dienst (so nach Theodoret**, nicht Jehovah aussprechend: vgl. 2 Kön. 17, 33. 34; 41., indem sie „fürchteten Jhvh und dieneten auch ihren Göttern", wie daher auch „Jehovah nicht fürchteten und nicht thaten nach dem Gesetz und seinen Geboten — bis auf diesen Tag". Bei der Rückkehr der Juden aus dem Exil wollten diese Samaritaner zwar am Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem theilnehmen, sie wurden aber von Serubabel und Jesua, also weltlicher- und geistlicherseits, zurückgewiesen, worauf es ihnen durch politische Verdächtigung bei dem Perserkönig gelang, den Tempelbau auf Zeit zu unterbrechen (Esr. 4). Sie errichteten nun einen eignen Tempel auf einer ephraimitischen Gebirgsspitze, dem Garizim*** (in Anamnese von Deuter. 11, 29. 27, 12)

---

* Daher die Samariter noch gegen Antiochus sich als medische und persische Colonisten bekennend, Joseph. AA. 12, 7; ausserdem seit Alexander d. Gr. auch mit hellenischen Elementen versetzt.

** In Exod. 6, 2 quaest. 15. S. Bibelstud. I, 72 f.

*** Ναὸν ὅμοιον ὄντα τῷ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τοῦ Γαριζίν, ὄρους τοῦ κατὰ τὴν Σαμάρειαν, ὃ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἐστιν ὑψηλότατον. (Joseph. AA. 11, 7.)

gegenüber dem rauhen Ebal, zwischen denen das quellenreiche Thal von Sichem (später Neapolis, Nablus) lag, welches im 2. Jahrhundert v. Chr. durch Johannes Hyrcanus zerstört ward, ohne dass jedoch hierdurch die Heilighaltung des Berges selbst litt. Zu dieser grellen confessionellen Differenz der Juden mit den Samaritern, wodurch aller gegenseitiger Verkehr aufgehoben ward (οὐ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις, Joh. 4, 9), kam insbesondere auch noch die klaffende Disharmonie in dem beiderseitigen Canon, sofern die Samaritaner ausschliesslich den Pentateuch und auch diesen nur mit Veränderungen anerkannten (s. Gesenius, de Samaritanor. theol. p. 7 seq., et de Pentateucho Samarit.), insofern Vorläufer häretischer Pseudocritik. — Und ebenso war das Verhältniss der Juden zu den Samaritern auch noch zur Zeit Jesu Christi.

Dies die nöthigsten Umrisse zum bessern Verständniss der folgenden Ausführung über das Verhältniss Jesu zu diesem israelitisch-heidnischen Volke der Samariter, dieser permanenten Opposition zu Israel, diesem Pfahl im Fleische des heiligen Landes und seines Volkes.

Das so darzulegende Verhältniss Jesu zu den Samaritern bietet zwei Seiten dar: es ist I. ein den Samaritern freundliches, aber II. auch ein gegen die Juden sie zurückstellendes.

I.

Wir handeln demnach zuerst von Jesu Samariterfreundlichkeit. Sie zeigte sich in Erweisungen und in Urtheilen.

Freundliche Erweisungen Jesu gegen die Samariter (unbekümmert um den Vorwurf der Juden Joh. 8, 48 ὅτι Σαμαρείτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις) treten uns besonders an zwei evangelisch berichteten Vorkommnissen entgegen, Joh. 4, 4—42 und Luc. 9, 51—56.

Joh. 4. Infolge der Wahrnehmung, dass die Pharisäer von Seinem, den des Täufers übertreffenden, Erfolge in Gewinnung von Jüngern Kunde erhalten hätten, verliess Jesus, in Voraussicht der für ihn zu erwartenden üblen Folgen hiervon, Judäa und kehrte nach Galiläa zurück (V. 1—3). Diese beiden Provinzen waren eben durch Samaria getrennt, welches man also auf dem geraden Wege von der einen zu der andern

nothwendig passiren musste, wenn man nicht den gewöhnlichen Pilger-Umweg durch Peräa nehmen wollte. Dass nun Jesus letzteres nicht that, sondern die directe Durchwanderung der immerhin bedenklichen Zwischenprovinz vorzog, hat seinen Grund wohl kaum in anderweiten Gefahren, die ihm auch in Peräa von Seiten des Herodes gedroht hätten, auch wohl nicht in grosser Eile, da er sogar ein paar Tage in Sychar verweilte; vielmehr scheint dem ἔδει V. 4, ausser dem allerdings nächsten geographischen, zugleich ein moralisch oder teleologisch höherer Sinn unterzuliegen (vgl. 10, 16; Matth. 16, 21. Luc. 4, 43), wonach Jesus, wie es denn auch geschehen ist, mit den Samaritern Fühlung erhalten sollte, unter denen er deshalb bei dem gewiss auch vorhergesehenen so günstigen Erfolge sich aufhielt (S. 92). Vgl. V. 34 f. ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον· — ἰδού, λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη. — Auf dem also eingeschlagenen Wege „kommt nun V. 5 Jesus zu (εἰς) einer Stadt Samarias, genannt Συχάρ", wohl nicht identisch mit dem nur auch nahen Συχέμ (Nablus), vielmehr wohl das heutige Dorf El-Ascar, so genannt etwa von סכר, שׂכר erwerben (Gen. 30, 16), wegen käuflicher Erwerbung dieses Grundes durch Jacob (Gen. 33, 19), den er den nächsten Worten zufolge dem Joseph geschenkt hat und wo dieser auch begraben ward (Jos. 24, 32), demnach überhaupt ein classisch-patriarchalischer und hierdurch Juden und Samaritern noch gemeinsam heilig gebliebener Boden. Ebenso geweiht als das Terrain war besonders auch darin ein Brunnen — eben der Schauplatz der gegenwärtigen bedeutsamen Scene — der „Jacobs-Brunnen" (V. 6 ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ, weil ihn dieser für sich und die Seinen wie auch für seine Heerden mit ausgiebigem Erfolg gegraben hatte, s. V. 12); jetzt, eine halbe Stunde südlich von Nablus, dagegen in Sicht von El-Ascar, zwar durch Einsturz eines darüber gebauten Heiligthums ziemlich verfallen, aber noch immer benutzt. Hier nun machte Jesus, schon ermüdet von der Reise, Halt und „setzte sich so, wie er und es eben war, bei der Quelle nieder" (ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ). Die Stunde war um Sechs (ὡς ἕκτη), d. h. nach unserer Zählung Zwölf, Mittag, wo eben schon ein tüchtiges Stück Wegs zurückgelegt und die Wärme am grössten

war. Das Wasserholen eines Weibes um diese Zeit, wo ein frischer Trunk am willkommensten ist, kann auch schon darum nicht auffallen, weil sie etwas anrüchigen Rufes war (s. V. 16—18) und darum den Weg lieber allein machte. Die Jünger dagegen waren, eben um ein Mittagsbrot zu holen, in die etwa eine halbe Stunde entfernte Stadt hineingegangen (V. 8. 31 ff.), demnach Jesus ganz allein. Da kommt ein Weib aus der Landschaft Samaria (ἐκ τῆς Σαμαρείας, V. 7, wofür V. 9 Σαμαρεῖτις), Wasser zu schöpfen. Als sie es gethan, sagt Jesus (V. 7): „Gieb mir zu trinken!“ Sie, den Juden an Gewand, Zügen und Sprache erkennend, erwidert (V. 9): „Wie (mit welchem Grunde und Rechte) bittest Du, der du ein Jude bist, von Mir zu trinken, die ich ein Samaritisches Weib bin?“* Antwortete Jesus (V. 10): „Wenn du wüsstest (1.) die Gabe Gottes (oder die Gottes-, nicht eine Natur- und Patriarchen-Gabe, die ich dagegen dir gewähren könnte) und (2.) Wer es ist, der spricht zu dir: ‘gieb mir zu trinken!’ dann hättest Du wohl gebeten Ihn und er wohl gegeben Dir — lebendiges Wasser,“ was jetzt noch doppelsinnig, als a) Quellwasser, wie das Weib es versteht; und b) als Lebenswasser, im Gegensatz des durch sein Wallen nur den Schein des Lebens tragenden natürlichen Wassers, wie es V. 14 erklärt wird als selbst perennirend und ewiges Leben verleihend. Das Weib, zur Höhe des vollen Verständnisses weder des Einen noch des Andern erhoben, hält sich innerhalb der Natursphäre, obwohl mit respectvollem κύριε (V. 11): Herr, sagt sie, dir fehlt ja doch ein Schöpfgefäss, und wegen der Tiefe des Brunnens kannst du ihn auch sonst nicht erreichen: woher also, ausser der dir unzugänglichen Jacobsquelle, hast du lebendiges Wasser? Dies zur Antwort auf das Eine, vom Wasser; nun noch zur Erwiderung auf das Andere, vom Geber, jenem organisch angeschlossen: „Du bist doch nicht etwa grösser als unser Vater Jacob, welcher gab uns den Brunnen, und er selbst hat aus ihm getrunken

* Das parenthetisch-historische Motiv: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις, Juden hätten keinen Umgang (nicht bloss keine Gefässgemeinschaft, Steinfass) mit Samaritern, lässt wesentlich nur Cod. ℵ und auf diese alleinige Autorität auch Tischendorf ed. crit. 8 fort, jedenfalls als eine unbequem scheinende und doch nach Zweck und Art des Johannes nothwendige Erläuterung und Unterbrechung des Zwiegesprächs.

(patriarcha ipse hac aqua contentus erat nec meliorem aquam requirebat, Beng.) und seine Kinder und sein Vieh" (ohne ihn auszutrinken). Jesus, dies anerkennend, bemerkt (V. 13) nur das Eine dagegen, dass jedermann, der von diesem Wasser trinke, werde wieder durstig werden; wohingegen (V. 14), wer nur immer von Seiner Gabe des Wassers getrunken haben werde, niemals werde durstig werden in Ewigkeit; vielmehr werde es in ihm selbst eine Quelle *(fons non sitit,* Beng.) werden, und zwar von solchem Wasser, das zeitlos springt und zu ewigem Leben (des Trinkers) gereicht. Um dieses Wasser bittet nun wirklich das Weib (δός μοι, wie V. 10), damit sie nicht dürste noch hierher komme zu schöpfen. *(Domi cupit habere illum fontem,* Beng.) — Eben an dieses Hierherkommen knüpft nun Jesus zunächst theils eine Kundgebung seiner prophetischen Kraft, welche zu Glauben und höherem Verständniss führen musste, theils die moralische Nöthigung zu einem reumüthigen Beichtbekenntniss, der Vorbedingung des Glaubens. Er spricht (V. 16): „Geh hin, rufe deinen Mann, und komm hierher!" (ἐλθὲ ἐνθάδε, wie eben V. 15 μηδὲ ἔρχωμαι ἐνθάδε). Sie erwiderte (ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν, nicht mehr im raschen lebendigen Präsens wie λέγει ἡ γυνή V. 11. 15; 19. 25., weil eben wohl nach einigem Zögern, wie auch verblümt V. 17): „einen Mann habe ich nicht!" Worauf Jesus (λέγει): „Schön (anständig, vgl. nachher noch besonders ἀληθές) sprachst du: 'einen Mann habe ich nicht!' Denn fünf Männer hattest du, und den du jetzt hast, er ist nicht dein (rechtmässiger) Mann. Dies hast du mit Wahrheit gesprochen." Sagt ihm das Weib (V. 19 rasch): „Herr, ich schaue (θεωρῶ, innerliches Wahrnehmen), dass ein Prophet bist Du!" Denn der Prophet (als ראה, חזה, Seher) schaut überhaupt Unsichtbares, Unbekanntes, sey es entfernt, künftig oder vergangen, und ist dadurch als ein übermenschlich Betrauter erwiesen. Zugleich die erste Staffel der Leiter von jenem εἰ ᾔδεις τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πιεῖν (V. 10). Denn das Weib weiss jetzt, dass es sich um ein übernatürliches Wasser, Lebenswasser (Quellwasser) und um geistliche Sachen handelt. Daher kommt sie auch sogleich auf die internationale und auch ihr, trotz, ja vielleicht wegen ihrer sonstigen Leichtherzigkeit, wichtige Cultus-Differenz eben zwischen Samaritern und Juden, V. 20: „Unsere Väter haben auf diesem (in

Sicht stehenden) Berge (Garizim) angebetet; und Ihr sagt, dass in Jerusalem ist der Ort, wo man anbeten müsse".* (Sage mir denn, als ein Prophet, wie steht es hierum?) Jesus antwortet, über Nationalitäten und Oertlichkeiten sich erhebend, das höhere Dritte aber in der schon nahen Zukunft erschauend, mit gewinnender, aber auch zugleich den Glauben erheischender, Ansprache V. 21: „Glaube mir (πιστ. μοι, was sich bald zum πιστεύειν εἰς αὐτόν V. 39 steigern sollte), Weib, dass kommt eine Stunde, wo weder auf diesem Berge da, noch in Jerusalem ihr anbeten werdet den Vater,"** welcher dies, „der Vater", für die Anbeter ist in dem Sohne, zu dessen Erkenntniss die Frau, bis jetzt nur den Propheten sehend, es im Augenblick freilich noch nicht gebracht hat, wozu sie aber hier im Keim doch immer schon vorbereitet werden sollte und konnte, da auch dies mit zu dem ἔρχεται ὥρα gehörte. Bis dahin aber ist und war die grössere Berechtigung auf Unserer Seite, V. 22: „Ihr (Samariter, wie V. 20) betet an was ihr nicht kennet" (Gott gleichsam nur in Unbestimmtheit wie ἄγνωστος θεός in Athen, Act. 17, 23), ohne klares Bewusstseyn und scharfen Begriff, am wenigsten eben als „den Vater"; wir (Juden, zu denen ihn das Weib selbst V. 9 unwidersprochen gerechnet hatte; wie auch im Folg. ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν) beten an was wir kennen," d. h. mit klarem Bewusstseyn, wofür der Beweis (ὅτι) darin liegt, dass „das Heil aus den Juden ist". Dies ist ein Aus- und Anspruch nicht allein Jesu als eines von dem Weibe schon anerkannten Propheten (vgl. Jes. 27, 2 f. Mich. 4, 1 f.), sondern lehnt sich auch an eine, im samaritan. Canon selbst mitenthaltene Schriftautorität an, Gen. 49, 10 לא־יסור שבט מיהודה — עד כי־יבא שילה ולו יקהת עמים, also Juda, der „Stammvater der Juden", so lange der berechtigte Führer bis kommt Schiloh (Ez. 21, 32 der Rechte, der Messias, wo mit dem יבא hier das ἔρχεται ὥρα zusammenklingt), und dieser, der persönliche Träger des Heils (der σωτηρία), geht aus den Juden hervor; das höhere Neue wurzelt nur darin, wie der

* Προσκυνεῖν, השתחוה, als Summe und Vollendung der Gottesverehrung überhaupt (Bibelstud. I, 106 ff.). — Ueber die gottgefällige Eine rechtmässige Stätte der Anbetung Israels s. bes. Deuter. 12, 5 f., wo auch המקום prophetisch von Jerusalem und dem Tempel.

** Bengel zu τῷ πατρί bemerkt noch: *antitheton* πατέρες V. 20. 12.

Spross (נצר, צמח) im alten Stamm, womit zugleich das rechte Verhältniss sowohl zwischen Israel und Samaria wie das Jesu zu ersterem mit zwei Strichen kurz und scharf bezeichnet ist. Vgl. hierzu Röm. 9, 4 f.: Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν (und hiermit Uebergang von dem particul. ὧν zu dem öcumenisch ausgehenden ἐξ ὧν) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Hatte V. 22, mehr eine Digression, das bisherige Verhältniss zwischen Juden und Samaritern im Auge, so kehrt nun V. 23 als ein Gegensatz (ἀλλά) von diesem blossen Relativum und Provisorium (עד כי־בא Gen. 49, 10) ganz und voll zurück zu dem Gedanken des 21. V. mit seinem, das Definitivum andeutenden, ἔρχεται ὥρα, was aber dort nur negativ (οὔτε, οὔτε), jetzt V. 23 f. auch positiv bestimmt wird mit ganz gleich beginnendem ἔρχεται ὥρα und dem nun hinzugefügten καὶ νῦν ἐστίν, womit also jenes „Kommen" des Heils (ἡ σωτηρία) wie des Heilandes selbst (ὁ σωτήρ) rasch in ein schon Erschienen- und „Daseyn" übertritt. — Da werden anbeten ἀληθινοὶ προσκυνηταί, Anbeter, die das wirklich sind, nicht nur so heissen. Sie nämlich werden, statt ἐν τῷ ὄρει τούτῳ oder ἐν Ἱεροσολύμοις (V. 20 f.), anbeten ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, also illocal, wie der Geist eben ist; oder mit Verlegung der äusseren Localität nach Innen. Das artikellose πνεῦμα ist in erster Linie nur Gegensatz des Sinnlichen und Leiblichen, also an sich noch nicht der heilige Geist, und doch in zweiter Linie kein anderer Geist als dieser, da es sich um Anbetung des Vaters handelt, — ein πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ, ὁ πατήρ· αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ — ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις (Röm. 8, 15 f. 26),* — was eben der volle Gegensatz leiblicher und selbst lautlicher Anbetung ist, und hiermit ἡ λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1), denn nur diese ist auch ἐν ἀληθείᾳ (באמת), ihrer Aufgabe, weil ihrem göttlichen

* Daher wohl Bengel: *Continetur hic testimonium de S. Trinitate. Pater adoratur in Spiritu Sancto, et in Veritate per Jesum Christum facta.*

Object und dessen Willen entsprechend: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν, „denn auch der Vater sucht (*sunt enim rari*, Beng.) so geartet die ihn anbeten". Diese Congruenz der Anbetung ἐν πνεύματι und ihres Subjects mit dem Object derselben wird (V. 24) auch noch ganz direct ausgesprochen: πνεῦμα ὁ θεός, und als Geist ist Gott weit erhaben über „aller Himmel Himmel" (1 Kön. 8, 27. 2 Chr. 6, 18: was allerdings im samarit. Canon nicht stand; vgl. Act. 7, 47 ff.). Der Samariterin ist das freilich nicht recht zugänglich und fasslich; handelt es sich doch nicht nur um etwas sehr Transscendentes*, sondern auch um etwas erst „Kommendes" (ἔρχεται), und so beruhigt sie sich denn (V. 25) eben damit, dass, wie sie — gleichfalls aus Gen. 49, 10, wozu noch Deut. 18, 15 von einem aus der Brüder Mitte von Gott zu erweckenden Propheten als einem zweiten Moses kam, — „weiss", ein Messias „kommen" werde, den sie, jetzt schon in Anerkennung der jüdischen Superiorität (V. 22), auch mit dem jüdischen Namen (Μεσσίας, משיחא, Χριστός) nennt, statt des eigentlichen samaritanischen (תתהב, der Wiederbringer**); wenn „gekommen" seyn werde (ἔλθῃ) jener, werde er alles zusammen (ἅπαντα, BC) klar verkündigen. — Dieses Bekenntniss des Weibes machte es Jesu möglich, sich ihr nun (V. 26) ganz zu offenbaren. „Ich bin es, der eben redet zu dir!" (Dieser Zusatz — Ich bin es selbst — zur evidentesten Identification mit dem ἐγώ und dem Messias.) — Hier aber war ein voll genügender Abschluss des Ideenganges wie auch der Thatsachen selbst, — erster Act.

Es treten nämlich hierüber (ἐπὶ τούτῳ V. 27) als neue Ankömmlinge die Jünger auf, wogegen die hocherregte Frau davoneilt. Erstere, die Jünger, waren nämlich, noch ehe die Frau zum Wasserschöpfen am Brunnen angekommen war, zur Stadt gegangen, um Lebensmittel zur Mahlzeit einzukaufen (V. 8 S. 83), so dass Jesus mit der Frau ganz allein sich in so tiefgehender und grundlegender Weise unterredet hatte. Als sie (die Jünger) jetzt zurückkamen, verwunderten sie daher sich (lange, Imperf.), „dass er mit einer Frau redete", hier in der

* *Profundum et admirabile colloquium cum muliercula vix conspecta! Discipulis non tradidit sublimiora.* Beng.

** S. Gesen. l. l. de Samaritanor. theol. § 7 p. 41 seqq. de Messia, spec. p. 44.

Einsamkeit, die sie vorher auch nicht gesehen hatten, zumal mit einer samaritanischen Frau und, was sie freilich nur im Allgemeinen wahrnahmen, in so ernstem Gespräch (λαλεῖν). Dennoch äusserte keiner von ihnen: „was suchest du (wünschest du, zunächst von dieser), oder: was (noch Wichtigeres) redest du mit ihr?“ Infolge dieser Ankunft der zwar schweigenden, aber doch störenden vielen Jünger (οὖν V. 28) liess die Frau, eilig wie sie war und überdem zur Wiederkehr (V. 16) eingeladen, ihren Wasserkrug stehen, ging fort in die Stadt und sagt (hastig, Präs.) den Leuten, wo sie deren traf (V. 29): „Kommt, seht einen Menschen, welcher sagte mir alles, was nur immer (πάντα ὅσα in der Erregung übertreibend, etwas nüchterner ℵBC, πάντα ἅ) ich (Uebles) gethan habe. Ob nicht etwa dieser ist der Christ?“ Sie war sich, nur noch mit ganz leisem Zweifel vor ihren Landsleuten, immer klarer geworden, zumal ihr der fremde Wanderer nicht nur ihre Thaten, sondern auch solches von seiner Person gesagt hatte (V. 26). Und die Leute, sowohl neu- als z. Th. auch wiss- und heilsbegierig, folgten dem Aufrufe (V. 30), wobei malerisch ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως und ἤρχοντο πρὸς αὐτόν (Aor. und Imperf.) wechseln, da sie zwar zugleich aufbrachen, aber, nicht alle von gleicher Schnelligkeit, nach und nach an der Stelle eintrafen. Mittlerweile (ἐν τῷ μεταξύ, V. 31) baten ihn die Jünger (ἠρώτων, Imperf., wiederholt): „Rabbi, iss“ (von den mitgebrachten Speisen)! Doch diese Mahnung und Erwartung wird sehr enttäuscht (δέ). Jesus hatte schon gegessen. „Ich habe“, sprach er (V. 32), „ein Geniess (βρῶσιν, als Action Essen, anders als βρῶμα im folg. V.) zu essen, welches Ihr nicht kennet,“ — entsprechend dem auf ewig durststillenden lebendigen Wasser, welches er der Samariterin darbot, wie aber auch schon im A. T. das Gesetz Jehovahs „seelenerquickend“ und seine Rechte „süsser als Honig und Honigseim“ heissen (Ps. 19, 8. 11). Das plötzlich allen Hunger Stillende grosser Freude oder sonstiger tiefer Bewegungen von Trauer oder Schreck, namentlich aber durch Erfüllung eines grossen Zweckes kennen ja wohl auch wir aus Erfahrung. So hat hier auch Jesus durch die schon eben gemachte und davon alsbald weiter zu erwartende Erfahrung allen Durst und Hunger verloren, er ist erquickt und satt und kann jetzt gar nichts weiter geniessen. Da nun aber die

Jünger diese Geisteslabung nicht kannten, auch ihre vorhergehende Ursache nicht kennen konnten, so verstanden sie Jesum nicht und sagten nur unter einander: „es hat doch nicht etwa jemand gebracht ihm zu essen?“ (hier in der Einsamkeit, im fremden Lande!) — Zu um so nöthigerem weiteren Verständniss sagt Jesus selbst (V. 34): „Mein Genuss (βρῶμα, als Object) ist, dass (ἵνα strebend) ich thue den Willen Dess, der mich gesandt hat und vollende Sein Werk,“ — das θέλημα des göttlichen Subjects zu thun und das darin gegebene Object (τὸ ἔργον) dieses himmlischen Auftraggebers ganz zu Ende zu führen! wozu sich eben hier, ausserhalb Israels, ein so plötzlicher Ausblick eröffnete.* (Vgl. auch Ps. 40, 9.)

Und wie sich zuvor natürliches Brunnenwasser und Mittagsbrot verbanden, so nun weiter, in der jetzt geltenden höheren Sphäre, auch wieder Himmelsbrot und das ideale Aehrenfeld (V. 35), — letzteres abermals ausgehend von dem Naturleben und analog übergehend in das Geistesgebiet, V. 35. „Sagt Ihr (als vom Naturleben) nicht, dass noch vier Monate sind, und die Aernte kommt (also jetzt December, da dort die Aernte etwa Mitte April begann, ἔρχεται)? — und siehe! ich sage Euch (die ihr so sagt): hebet auf eure Augen und schauet die Gegenden, dass weiss sie sind zur Aernte schon“**, — diese meine Saaten also viel weiter vorgeschritten als die, wovon Ihr redet. Inwiefern dies? Die hellen Haufen der Samariter, welche eben jetzt (ἐν τῷ μεταξύ V. 31) ἤρχοντο πρὸς αὐτόν (V. 30), sie bildeten gleichsam ein wallendes Aehrenfeld, reif zur geistlichen Sichel. (Vgl. 6, 5. Jes. 49, 18; und noch näher zumal dem Bilde Matth. 9, 37f., 3, 12; 13, 30. 37ff.) Und wie steht es um die Feldarbeiter bei solcher Aussicht? Wird nur der Schnitter, nicht auch der Säemann Gewinn davon tragen? V. 36. Der Erstere erhält zunächst seinen Lohn (dies, hebr. שָׂכָר, auch vielleicht mit Anspielung an den Namen der vorliegenden Stadt, S. 82), der Letztere aber ist der Ackerherr selbst, und für ihn „sammelt der Schnitter Frucht ein zu ewigem Leben, damit auch der Säemann zugleich sich freue und der Schnitter“,

* Beng.: *Opus unum, magnum, quod Israelitas, Samaritas, et gentes omnes complectitur.*

** Ἤδη eben so kräftig nachstehend 1 Joh. 4, 3 ἔρχεται καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

denn beides fällt ja zeitlich zusammen, *in eadem vita aeterna, non alter sine altero*, Beng. Die „Frucht zu ewigem Leben" aber sind in dem hier ausdrücklich gemeinten übernatürlichen Sinne eben die der Sichel entgegenwallenden Samariterseelen. Verschieden aber sind Säemann und Schnitter, wie schon ein eben daran als auch im höheren Sinne sich bestätigendes Sprüchwort besagt (V. 37). Die Schnitter sind eben im höheren Sinne des Sprüchworts die Jünger, dazu ausgesandt vom Herrn (V. 38), welcher also die Saat ausstreute (eben zuvor in die Seele der Samariterin und bald noch mehr). Die schwere Saatarbeit (κόπος) ist ihnen also nicht zugefallen, vielmehr sind sie in diese von Andern vollzogene Arbeit des Pflügens und Säens nur zum Schneiden und Bergen der Frucht eingetreten. Der Aernteherr ist ἐγώ, der die Jünger zum Schnitt „ausgesandt" hat. Die ἄλλοι, in deren Saatarbeit sie eintraten, sind nicht die vorchristlichen Propheten sammt dem Täufer und Jesus selbst, wodurch der Satz zu sehr verallgemeinert und Jesus zurückgestellt würde; vielmehr ist es rhetorische Fortsetzung der vorher geübten sprüchwörtlichen Ausdrucksweise (V. 35. 37), neben welcher jetzt der Singular ἄλλος incongruent gewesen wäre, obwohl es in der That nur Einer ist, in dessen Arbeit sie eintreten, d. i. der Säemann, der Grundherr selbst (ἐγώ). Es ist also nur der durch das vorangehende ἐγώ sattsam erklärte Plural der Categorie (wie ebenso auch 3, 11 ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν κ. τ. λ.), entsprechend dem ersten ἄλλος (ἐστὶν ὁ σπείρων) V. 37, gleichwie dem zweiten ἄλλος (ἐστὶν ὁ θερίζων) die ja auch direct genannten ὑμεῖς (ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν) entsprachen. Uebrigens kommt κόπος, welches auch in der unserer Stelle so verwandten apostolischen 1 Cor. 3, 6 ff. mit μισθός wiederkehrt, im höheren Sinne vorzugsweise von Lehrarbeit vor, z. B. 1 Thess. 3, 5 sammt dem Verb. κοπιᾶν 1 Cor. 15, 10. 16, 16. 1 Tim. 5, 17 οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. Wenn übrigens eben dieses Verb. schon oben V. 6 von Jesu persönlicher Ermüdung durch die Wegefahrt hierher stand, so dürfen wir zu seinem κόπος gewiss auch noch weiter sein Kämpfen, Leiden und Sterben rechnen (vgl. Jes. 53, 11 עֲמַל נַפְשׁוֹ), eine Blutsaat-Arbeit, in welche seine apostolischen Nachfolger im Kreuz ebenfalls eintreten durften. Aber das die Jünger zunächst angehende Bild von der Aernte war zugleich überaus ermuthigend, wie

Aerntefreude (Ps. 126, 5 f.) ebenso sprüchwörtlich als Kriegsbeutevertheilung (Jes. 9, 2), durch deren Schlussaussicht alle vorherige Mühsal so versüsst ward.

V. 39. Zur Illustration dieses also ausgeführten geistlichen Aerntebildes wird sogleich, aber nur in historischer Anreihung (δέ, Win. Gr. S. 393), beigefügt, dass aus jener Stadt „Viele an ihn glaubten von den Samaritern", schon wegen des Zeugnisses jenes Weibes von seiner Prophetie, dass „er ihr alles gesagt, was sie nur immer gethan". Es ist das der verheissungsvolle Anfang des nun weiter folgenden Aernteschnitts in Samaria. Die Leute, die Samariter (οἱ Σαμαρεῖται V. 40 nochmals bedeutsam wiederholt) kamen also (οὖν) schon mit gläubigen Herzen bei Jesu am Brunnen an, und bethätigten dies durch die „anhaltende (Imperf.) Bitte, zu bleiben bei ihnen, und er blieb daselbst zwei Tage" (V. 40), so dass er den Samaritern mehr vertraute als den Juden (V. 1—3); und dies mit noch mächtigerem Erfolge (καί V. 41), da „viel Mehrere gläubig wurden (auch ohne Wunder) wegen Seines Wortes", διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, im Gegensatze von V. 39 διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικός, was sie der Vermittlerin auch unumwunden selbst erklärten (V. 42): „Nicht mehr (wie anfänglich) um deines Redens (λαλιά, *loquela*) willen glauben wir, denn wir selbst (unmittelbar) haben gehört und wissen, dass Dieser ist warhaftig (also nicht bloss zweifelhaft, wie V. 29 das Weib μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, trotz seines eignen 'Ich bin es' V. 26) der Heiland der Welt," nicht bloss der Juden, sondern auch der unserige, ja der ganzen Welt*, gewiss ein grosses Aerntefeld (weshalb auch ὁ Χριστός hier wie in ℵBC besser ganz wegfällt), — eine Weitherzigkeit des Samariterglaubens, den sie Jesus eben während dieser beiden Tage gelehrt hatte und der sie gewiss bald zu dem noch volleren Bekenntniss führte: ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου (1 Joh. 4, 14).

Welch ein Resultat aber ergiebt diese erste Begegnung Jesu mit den Samaritern! Welch kleiner, ganz gelegentlicher Anfang, in der Feldeinsamkeit mit einer, noch dazu nicht gut beleumundeten, Frau — und welch lawinenartig grosser Erfolg binnen zwei Tagen! Und welch eine Methode! Beginnend

---

* Vgl. ob. Art. I S. 1 von dem hierzu typischen Joseph.

an einer durch gemeinsames patriarchalisches Alterthum bedeutsamen Stätte mit der Bitte um einen Trunk Wasser (V. 7), aber mit alsbaldigen grossen erwecklichen Gedanken in raschen Zügen (V. 10—15) und mit einem Vorgeschmack von Prophetie (V. 16—19), welcher bei der Frau durch religiöse Fortführung des Zwiegesprächs vom rechten Cultus bis zum Messias (V. 20—26), und noch vielmehr durch sie weiter bei ihren Landsleuten, denen auf ihr Bitten der Herr sich nicht entzieht, so grosse Folgen selbstständigen Glaubens nach sich zieht. Uebrigens bemerkt Bengel im Hinblick auf dasjenige, was wir später unter II. besprechen werden: *quod Jesus postea discipulis interdixit* Matth. 10, 5, *ipse hoc loco vitavit. Samaritani ad eum exierunt* V. 30, *nec nisi rogatus biduum eis tribuit* V. 40; *quin etiam colloquium cum Samaritide ita gubernavit, ut rogatus gratiam ei impertiret* V. 15.

Dieses alles ist wohl ein überzeugender Commentar für den mehr als nur topographischen und tieferen Sinn von jenem, sonach fast thematischen: ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας an der Spitze dieses denkwürdigen evangelischen Reiseberichts (V. 4 S. 82).

Es war die erste Begegnung Jesu mit dem Samaritervolk, und ohne Zweifel eine sehr freundliche wie hochgesegnete Erweisung. Sie geschah bei einer Reise aus Judäa nach Galiläa. —

Die zweite Berührung erfolgte bei einer umgekehrten Wanderung von Galiläa nach Jerusalem. Und wie die erstere allein Johannes erzählt, so diese andere ausschliesslich Lucas.

Luc. 9, 51—66. „Es geschah aber, als erfüllt wurden die Tage seiner Aufnahme (ἀναλήψεως, d. i. in den Himmel, nach Kreuz und Tod, wovon Moses und Elias mit ihm geredet V. 31), und er selbst heftete — eben infolge jener himmlischen Mittheilungen über τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλε πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ V. 31 — sein Angesicht zu reisen nach Jerusalem.“ Jenes eigenthümliche Fixiren des Angesichts (στηρίζειν τὸ πρόσωπον, wie LXX für שׂים פנים אל Ez. 6, 2. 28, 21.*, wofür Luther

* Nicht wie mit ב unwillig, Lev. 20, 5. Jer. 21, 10. 44, 11; vielmehr ähnlich wie Jer. 42, 15. 17. 44, 12 mit לבוא, wofür eben jetzt τοῦ πορεύεσθαι.

treffend „er wendete sein Angesicht stracks gen Jerusalem zu wandeln") besagt zugleich, dass Jesus abermals jeden Umweg ausschliessen, wiederum direct reisen, Samaria nicht umgehen wollte; somit ist es, nur in umgekehrter Richtung, von Galiläa nach Judäa, wieder ein ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας (Joh. 4, 4). Zu diesem Behuf sandte er Boten vor sich her, welche demgemäss in einen Flecken (κώμη besser bezeugt als πόλις, ℵ) Samarias hineinkamen, so dass sie Quartier (auch ohne κατάλυμα, Buttm. Gr. d. N. T. S. 127 f.*) ihm bereiteten. Und als er nun mit dem übrigen Gefolge der Jünger nachkam, nahmen sie ihn (gastlich) nicht auf, — es waren mithin andere Samariter, als die von Sychar (ob. Joh. 4) —, und zwar eben darum, „weil sein Angesicht (wie vorher τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισε, V. 51) war reisend nach Jerusalem", mit welchem sie selbst, als dem Mittelpuncte jüdischen Cultus, auch keine indirecte Gemeinschaft haben wollten, s. ob. Joh. 4, 9. 20. „Sein Angesicht" (V. 53) — eben als im Nachklang von jenem τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισε V. 51, welches zudem auch schon V. 52 in πρὸ προσώπου αὐτοῦ schwächer wiederkehrte; doch findet sich ähnlich auch 2 Sam. 17, 11 wenigstens von persönlicher Anführung פניך הלכים בקרב, LXX τὸ πρόσωπόν σου πορεύσεται, „Luth. deine Person ziehe", nur dass Beide בְּקִרְבָּ „im Treffen", als בְּקִרְבָּ lasen (ἐν μέσῳ αὐτῶν, „unter ihnen"). — V. 54: Als dies seine Jünger, die Gebrüder Johannes und Jacobus (wohl eben hiervon „Donnerssöhne" zubenannt, Marc. 3, 17) „sahen (viell. schon an den unverrichteter Sache zurückkehrenden Sendlingen), sagten sie: Herr, willst du, sollen wir (an deiner Statt) sagen, dass Feuer herabkomme vom Himmel und verzehre sie?" — Die so eigenthümlichen nächsten Worte des T. R. ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησε, „wie auch Elias that", haben AC u. a., Lachm., aber nicht ℵB al., Tisch. 8. Einen Grund, sie später einzuschieben, ersieht man nicht, wohl aber einen solchen, sie wegzulassen in dem folgenden scheinbaren Tadel. Aber sie stehen sonst mit den Ereignissen eben dieses Cap. im Zusammenhange, nämlich eben mit der Verklärung V. 29 ff., wo Moses und Elias

* Vgl. auch Joseph. AA. 20, 5 ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρέων χώρας. Doch nicht ohne Kampf. Ueber solche Conflicte von Galiläern mit den Samaritern s. auch B. J. 2, 11.

mit Jesu in Gegenwart eben dieser Brüder Jacobus und Johannes und des Petrus (V. 28) sich unterredeten und die beiden alttestamentlichen Erscheinungen auch in der begeisterten Rede des letzteren (V. 33) genannt wurden. Die Thatsache selbst, worauf so als einen gleichen Vorgang in derselben Gegend hingewiesen würde und worauf auch noch weitere, freilich auch ähnlich angezweifelte, Worte zu gehen scheinen, ist berichtet 2 Kön. 1, 10. 12. — V. 55: Jesus aber „wandte sich auf diese Rede um und verwies es ihnen." Die demnächst wieder (nun auch von AC getilgten) übrigens nicht so unsanften Verweisworte selbst: „wisset ihr nicht, welcherlei Geistes seyd Ihr?" — gehen wohl ebenfalls auf Elias' Geschichte zurück, nämlich 1 Kön. 19, 9—13., wo Jehovah dem eifernden Elias erschien „nicht im Sturmwind, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern im stillen sanften Sausen". Hieraus würde zugleich hervorgehen, dass der „Geist", dem auch die Jünger zugehören, Gottes Geist, der vom Vater und Sohn ausgehende heil. Geist ist. Ob aber die minder bezeugten weiteren Worte V. 56: ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι (diese „Seelen" dann zunächst im Sinne des leiblichen, zugleich und vornehmlich aber auch, wie zumal σῶσαι bezeugt, des höheren und ewigen Lebens) sich nicht etwa erst an 19, 10 (Matth. 18, 11) anlehnen? Doch sind sie nicht nur vollständiger, sondern auch gerade in ihrer besonderen Gestaltung eben hier durchaus passend, wie darum für Jesu Stellung auch zu den Samaritern höchst characteristisch, übrigens das schönste Motiv (γάρ) des vorherigen, selbst so „sanften" und gelinden Verweises, welcher als blosses hartes ἐπετίμησε ohne diese commentirende Milderung des Inhalts fast selbst mehr als im Geiste dieser Donnerssöhne und so als *contradictio in adjecto* erscheinen möchte, ein Beweis mehr für die Aechtheit dieses Zusatzes, und zugleich ein gewiss nur ungern vermisster positiver Abschluss jener Mahnung, wie denn auch überhaupt bei Tilgung dieser dreifachen Variante die so bedeutsame Erzählung überaus knapp und kahl erschiene, so wie man sie höchstens etwa bei Marcus, nicht aber bei Lucas erwarten dürfte.

„Und, ohne eine solche angesonnene Rache, gingen sie in einen andern Flecken" (V. 55). —

Das war, auf eine ziemlich unfreundliche Erweisung der Samariter, eine, wenn auch nur negativ, freundliche Erwiderung derselben, und zwar nicht nur Verschonung und Milde, sondern zugleich mit der Willenserklärung, auch diese „Menschen-Seelen zu erretten". Was sich übrigens diese Samariter durch ihre Ungastfreundlichkeit hatten entgehen lassen, hätten sie von ihren Landsleuten in Sychar (s. ob. Joh. 4) in Erfahrung bringen können. —

Dies waren Thatsachen aus der evangelischen Geschichte, um Jesu freundliche Stellung zu den Samaritern erkennbar zu machen.

Zu ihnen treten weiter ebendahin zielende Aeusserungen und Urtheile.

Wir lassen zunächst eine — auffallenderweise ebenfalls isolirte — dritte Erzählung folgen, worin sich noch Thatsache, wiederum bei der Durchreise nach Jerusalem geschehen, und Beurtheilung so durchdringen, dass aus Beidem Jesu freundliche Stellung zu Samaria resultirt: Luc. 17, 11—19. „Es geschah auf der Reise (πορεύεσθαι, ℵ ohne αὐτόν, was nachfolgt) nach Jerusalem und er selbst ging hindurch mitten zwischen Samaria und Galiläa", d. h., bei dieser Aufeinanderfolge der Namen, die Grenze beider Provinzen entlang. Eben auf diesem Grenzgebiet hatten sich die auf beiden Seiten von der übrigen Gemeinschaft ausgeschlossenen Aussätzigen (Lev. 14, 2 ff. Num. 5, 2 f.) zu einander gesellt. Denn als Jesus (V. 12) einging in einen „Flecken" — wohl wieder Samarias, wie oben 9, 52., da sonst auch dann Σαμάρεια kaum vor Γαλιλαία, woher er kam, stehen würde, vielmehr eben Samaria als nächster Schauplatz erscheinen soll, — „begegneten ihm zehn aussätzige Männer, welche stehen blieben von fern. Und sie erhoben die Stimme (um verstanden zu werden, V. 13) und sprachen: „Jesus, Meister, erbarme dich unser!" — eine Anerkennung in der von der Noth erpressten Bitte selbst und in der höflichen Anrede, welche auf beide Theile, auch den samaritischen, passte. Und als er, so angerufen, sie sah, sprach er: „gehet hin und zeiget euch den Priestern," welche über die Aussatzheilung zu cognosciren hatten, Lev. 13 f., ein Gesetz, welches auch nach dem samaritanischen Canon Geltung hatte. Daher auch der Plural „den (beziehentlichen) Priestern", und die Reise zu diesen

ging also nicht nur nach dem immerhin fernen Jerusalem *(longo itinere; sic Samarita ad fidem Israelis adducitur* [?], Beng.), sondern auch nach Sichem und Garizim; man müsste denn den nur einen Samariter dieser Leprosen ignorirt meinen. Und, was der gegebene Befehl bereits involvirte, „geschah, — indem sie fortgingen, wurden sie gereinigt. Einer aber von ihnen, da er sah, dass er geheilt, kehrte (ehe er sich seinen Landsleuten wieder anschloss) um, mit lauter Stimme preisend Gott" (V. 15), und dann „fiel er auf das Antlitz zu Jesu Füssen, dankend Ihm. Und er war ein Samariter". (V. 16.) Jesus erwiderte, zuerst auf den Preis Gottes: „Sind nicht die Zehn (alle) gereinigt worden? Die (anderen) Neun aber wo? Nicht wurden gefunden solche, die umkehrten, zu geben Preis Gotte, ausser dieser Fremdling?" (ἀλλογενής, „anderer Nation", eine an sich sehr kühle, streng objective, ja nur physische Bezeichnung, womit sich Jesus ihm gegenüberstellt, aber um so wärmer dessen die Juden übertreffende Dankbarkeit und Empfänglichkeit kennzeichnend). Und sodann auf den fussfälligen Dank gegen Jesum selbst, sprach dieser direct zu ihm: „Steh auf, geh hin (nach Hause), dein Glaube hat dich selig gemacht!"

Die leibliche Wohlthat der Reinigung vom Aussatz gewährt Jesus allen ohne Unterschied, den neun Juden wie dem Samariter; die geistliche Wohlthat dem „fremden" Samariter allein, da er allein die sittliche Bedingung des „Glaubens" an Jesum besass. —

Eine aus der realen in die ideale Welt überführende und dennoch ebenfalls für Jesu innere Stellung zu den verachteten Samaritern zeugende Erzählung scheint die Pericope vom barmherzigen Samariter zu seyn, Luc. 10, 30 — 37., — also wiederum bei Lucas und auch nur bei diesem.

Ein jüdischer Gesetzeslehrer hatte Jesum versucherisch gefragt, durch welches Thun er ewiges Leben erwerben würde (V. 25). Jesus verwies ihn eben auf das Gesetz und fragte nach dessen Wortlaut (V. 26). Jener antwortete: „Du sollst lieben a) den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Gemüth; und b) deinen Nächsten wie dich selber" (V. 27: Deut. 6, 5; Lev. 19, 18). Worauf Jesus: „Recht hast du geantwortet. Dieses thue und du wirst leben!" (V. 28.)

Der also Abgefertigte, um seine vorige Frage als noch nicht erledigt zu rechtfertigen, fragte sofort weiter: „Und wer ist mein Nächster?“ (V. 29.) Das Wort aufnehmend trug Jesus (V. 30 ff.) die bekannte Erzählung vor: „Ein Mensch (nichts Näheres, ob Israelit, Samariter oder Heide, es soll das unbekannt bleiben) ging hinab von Jerusalem nach Jericho (eine öde Gegend*) und fiel unter Räuber, welche, nachdem sie ihn ebenso ausgezogen als Schläge hinzugefügt, fortgingen, zurücklassend einen Halbtodten (V. 30). Zufällig ging aber ein Priester hinab auf jenem Wege, und als er ihn gesehen, ging er gegenüber (wie im scheuen Bogen) vorbei (ἀντιπαρῆλθεν V. 31). Desgleichen aber auch ein Levit, nachdem er gelangt an die Stätte, gekommen und gesehen, ging gegenüber vorbei (V. 32). Ein Samariter aber auf der Reise kam auf ihn zu, und als er ihn gesehen, erbarmte es ihn (V. 33), und hinzugetreten (προσελθών, im Gegensatz des vorigen ἀντιπαρῆλθεν) verband er seine Wunden, aufgiessend Oel und Wein (zur Linderung, Heilung und Stärkung). Nachdem er aber gehoben ihn selbst auf sein eignes Reitthier, führte er ihn in eine Herberge und pflegte sein (V. 34). Und auf den Morgen zog er zwei Denar heraus und gab sie dem Wirth und sprach: ‘pflege sein, und was du etwa darüber aufgewendet haben wirst, werde Ich bei meiner Zurückkunft abzahlen dir’ (V. 35). — Wer von diesen Drei ein Nächster scheint dir geworden zu seyn dessen, der gefallen war unter die Räuber? (V. 36.) Der aber sprach (statt des ihm unliebsameren: ‘der Samariter’): ‘Der da that (übte, ποιήσας, wie V. 25 τί ποιήσας, 28) die Barmherzigkeit mit ihm’. Es sprach aber zu ihm Jesus: ‘Gehe hin, und Du thue desgleichen!’ (V. 37)“

Hierzu ist nächst dem schon Eingeschalteten zur Erklärung im Einzelnen kaum noch etwas zu bemerken, ausser etwa die Gradation von dem Priester, der des Gesetzes vor allen kundig seyn und es üben muss (Mal. 2, 7), zu seinem mehr volksthümlichen Gehülfen, dem Leviten, und dass alle drei später Reisende ebenfalls, wie der arme erste, von Jerusalem her nach Süden zu kamen, wie das Einzelne direct und bei dem Samariter auch der Umstand besagt, dass er, welcher

* Vgl. Joseph. B. J. 5, 4 (ei dasiges Gebirg) ἔστιν ἀνώμαλόν τε πᾶν καὶ ἀοίκητον διὰ τὴν ἀγονίαν.

seine Heimath im Norden hatte, bei seiner Rückkehr den Wirth schadlos halten wollte.

Für unser Hauptthema dagegen, welches hier zugleich die secundäre Bereicherung erhält, dass, sofern der Nächste des angefallenen Reisenden doch nicht nur der Samariter (V. 36f.), sondern reciprok auch dieser ἄνθρωπος der Nächste des Samariters war (worauf die Frage des Schriftgelehrten zunächst ging), mithin jeder „Mensch" (V. 30) schon als solcher jedes Menschen Nächster passiv und activ ist oder doch seyn soll, wodurch jenes alttestamentliche רעך (ὁ πλησίον σου) Lev. 19, 18 seine neutestamentlich klare und authentische Auslegung empfängt, — fragt es sich vornehmlich, ob die auch hier wieder in so hervorragender Weise bezeigte Samariterfreundlichkeit Jesu nur ein Ausfluss seiner Gesinnung war, oder ob er eine wirkliche Begebenheit erzählte, wie es vorhin die Dankbarkeit des einen Samariters unter den zehn Aussätzigen ebenfalls war. Und dass es eine solche geschichtliche Begebenheit gewesen, welche Jesus dem lauernden practischen Juristen entgegenhielt, beweisen folgende Umstände. Erstens fehlt jede Angabe in der Einführung dafür, dass es nur eine Parabel gewesen, wie eben Luc. 12, 16. 13, 6. 18, 1. 19, 11. 20, 9., und wenn Matth. 21, 28 nach der Einführung mit τί ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχε κ. τ. λ. weiterhin V. 33 ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε· ἄνθρωπος ἦν κ. τ. λ. hat, so wird wenigstens durch diese spätere Angabe (ἄλλ. παραβολ., vgl. Marc. 12, 1 und Luc. 20, 9 den Anfang einer Reihe von „Parabeln") das Vorhergehende in die gleiche Categorie gerückt, und so in anderen ähnlichen Fällen. Hierzu kommt, dass bei der entgegengesetzten Annahme einer nur fingirten Erzählung — was παραβολή an sich noch nicht seyn muss, vgl. z. B. Luc. 18, 1ff. παραβολὴν· — κριτής τις ἦν κ. τ. λ. (deren einzelne Umstände einer Fiction wenig ähnlich sehen) — Jesus den jüdischen Priester- und Levitenstand, die er sonst in gebührender Ehre hielt (s. z. B. ob. Luc. 17, 14 'zeiget euch den Priestern', Matth. 23, 2f.), hier dichtend herabgesetzt und zugleich die gesammte Judenschaft gegenüber dem häretischen Volksstamme der Samariter (s. dageg. ob. Joh. 4, 22 und unt.) nachgesetzt hätte. Ganz anders ist es, wenn Jesus hiermit eine wirklich vorgekommene Thatsache vortrug, wie auch die Dankbarkeit des einen ἀλλογενής gegenüber den neun

geheilten aussätzigen Juden eine solche war, die als solche, und das ist ein besonderes drittes Moment, auf den fragelustigen Rechtsgelehrten erst schlagend wirken konnte.

Dies führt uns

II.

auf die in der Haltung Jesu gegenüber den Samaritern sonst auch wohl bemerkbare Zurückstellung derselben gegen die Juden, und Zwischeneinstellung zwischen Juden und Heiden, wie denn auch geographisch die Provinz Samaria gleichsam international zwischen Judäa und dem „heidnischen Galiläa" gelegen war, obwohl Jesus selbst in diesem erwachsen war. Spuren solcher Zurückstellung fanden wir bereits ob. Joh. 4, 22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν (also wenigstens religiöse Unklarheit der Samariter, gegenüber den Juden, S. 85), und mit dem directen Zusatze der grossen jüdischen Prärogative: ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. — Eine Hintansetzung der Samariter sehen wir weiter in den Aufträgen Jesu für die Jünger, wie in Zukunft so auch schon in der Gegenwart, nämlich Matth. 10, 5. 6 bei der Aussendung der Jünger: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Hier sind drei Kreise genannt: a) Heiden, b) Samariter, c) Israel. Auf den Weg zu den Heiden sollen die Jünger nicht hinweggehen, und in eine Stadt der Samariter nicht eingehen: dort ἀπελθεῖν, hier εἰσελθεῖν, dort ὁδός, hier πόλις (bei Israel οἶκος). Das Betreten des Samariterlandes wird mithin den Jüngern nicht untersagt, wohl aber auch schon die Strasse, welche zu den fernen Heiden führt; jedoch auch in eine Samariterstadt sollen sie nicht eintreten, nur durch diese Landschaft etwa hindurchgehen. Wohl aber sollen sie auch weitere Wege nicht scheuen (πορεύεσθε) zu dem Hause Israel, welches als eine Heerde (πρόβατα) gedacht ist, deren Hirt Christus (vgl. unt. 15, 24) mit seinen Unterhirten, den Jüngern, ist. Diese Schafe sollen sie sogar aufsuchen, und zwar τὰ ἀπολωλότα, d. i. entweder solche unter ihnen, die sich von der Heerde verirrt haben und im Elende sind, oder überhaupt alle. Das Erstere scheint wohl das Nähere, und es gilt hier was der Herr auch sonst sagt, dass nicht die Gesunden des Arztes bedürfen, sondern die Kranken. Genauer angesehen,

werden aber factisch alle zu den Verirrten und Kranken gehören, und die sich gesund dünken, gerade vor allen anderen. Dabei ist aber noch μᾶλλον wohl zu beachten: mehr zu den Schafen des Hauses Israel, wodurch also zunächst die Samariter nicht ganz ausgeschlossen, nur hintangestellt werden. Ist das doch auch der Grundsatz des Herrn für ihn selbst Matth. 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, gegenüber der flehentlich nachrufenden Syrophönicierin (V. 22 f.), deren gläubiges und demüthiges Anhalten (V. 25—27) er aber dennoch ausnahmsweise zuletzt erhörte (V. 28). Man wird jetzt, wo sogar die Heiden Gnade gefunden haben, auch keinen Widerspruch dieses Gebotes an die Jünger mit dem Verfahren Jesu selbst gegen die Samariter geltend machen wollen. Er zog durch diese Provinz nur hindurch, und bloss in einzelnen concreten Fällen versagte er sein Heil nicht, wie zuerst in Sychar, wo er den Bitten der Einwohner nachgab (Joh. 4, 40), dann auf der Grenze den gemischten Aussätzigen. Auch darf man nicht vergessen, dass das Jüngergebot zunächst nur für die gegenwärtigen Aussendungen, bei denen sie der Herr selbst nicht begleiten konnte, galt. Später wird es anders lauten (wo auch der Herr selbst von noch anderen Schafen redet, die er herführen müsse, zu Einer Heerde Eines Hirten, Joh. 10, 16). Aber auch schon jetzt fasst und saugt der Boden des Glaubens das Samenkorn der Heilspredigt auf, selbst bei Heiden-Proselyten unter Israel, wie bei dem capernaitischen Hauptmanne (Matth. 8, 5 ff.), mit der Weissagung, es würden Viele von Morgen und Abend (wie z. B. auch Mal. 1, 11., nach Luc. 13, 29 auch von Mitternacht und Mittag, mithin überhaupt aus allen Fernen, also der Heiden, die ja auch sonst die Fernen heissen, z. B. Eph. 2, 17 ff.) kommen und zu Tische sitzen mit Abraham, Isaac und Jacob im Himmelreich; die Söhne des Reichs aber (gleichsam die geborenen Reichsgenossen) würden hinausgeworfen werden in die äusserere — weit draussen lagernde — Finsterniss (dahin, wo keine Sonne mit ihren Lebensstrahlen dringt, gleichsam die ultima Thule und das Land der Cimmerier, weit mehr als ein Rückfall in die Heidennacht Matth. 4, 16. Jes. 9, 1. 60, 2). Gleichso auch die Parabel von den ungetreuen Weingärtnern (im Weinberge Gottes, Israel) Matth. 21, 43: es werde genommen werden von

ihnen das Reich Gottes und gegeben werden einem Volke, das seine Frucht (von dem ihm überlassenen Weinberge) bringt. Und schon in dem nächstfolgenden (22.) Cap. sagt der König, dessen herrliches Gastmahl unter den freundlich Geladenen so viele und schnöde Verächter fand, seinen Knechten (V. 9): πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους (Ausgänge, oder vielleicht Kreuzungen) τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους, wo also wenigstens in der Parabel bereits der Gegenbefehl ergeht, die fernsten Heiden und zwar insgesammt einzuladen. Die Zeit aber, wo dies aus der Parabel auch in die Wirklichkeit übergehen und geschehen sollte, war zwar augenblicklich noch nicht gekommen, aber doch schon sehr nahe. Die Wasserscheide zwischen jenem ersten und einem anderweiten Gebot bildete der Tod und die Auferstehung des Herrn. Daher die allerletzten Anordnungen unmittelbar vor der Himmelfahrt, nach welcher die Jünger fürerst in Jerusalem die Ausgiessung des heil. Geistes abwarten (Act. 1, 4), nach dieser aber (V. 8), so ausgerüstet mit göttlicher Kraft, Seine Zeugen seyn sollten:

a) ἔν τε Ἱερουσαλήμ (das Herz und Centrum);

b) καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ (jetzt also an Judäa durch die einfache Copula, ohne neues ἐν, Samaria unmittelbar angeschlossen, — dies Beides also die demnächst folgende Sphäre);

c) καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς — also bis zu den allerfernsten Heiden.

Dies die letzten Worte des Herrn vor seinem Aufschweben zum Himmel. Sie zeichnen scharf die drei concentrischen Linien der apostolischen Amtsthätigkeit und werden mit Recht als das Thema der ganzen Apostelgeschichte angesehen.

Dieser endgültigen heiligen Weisung sind die Apostel treulich und wörtlich nachgekommen. Wir lesen hiervon in demselben Buche der Apostelgeschichte, eben von der geschichtlichen Ausbreitung des Himmelreichs, nach einander Folgendes.

Act. 8, 1 steht zwar, dass nach der Rede und Steinigung des Stephanus, welcher letzteren Saulus mit Wohlgefallen beiwohnte, „eine grosse Verfolgung über die Gemeine zu Jerusalem ausgebrochen und alle zerstreut worden seyen in die Gegenden Judäas und Samarias", doch „ausser den Aposteln", welche

trotz der ihnen vorzugsweise drohenden Gefahren zunächst eben noch in Jerusalem ihren Auftrag des Herrn ganz erfüllten, während die Zerstreuten selbst auseinandergehend, besonders aber Philippus zu Samaria, Christum mit Erfolg predigten (V. 4ff.). Aber auf die Nachricht hiervon, dass Samaria das Wort Gottes angenommen, sandten nun die Apostel selbst ihre Häupter, Petrus und Johannes, ab (V. 14), welche hinabgingen und durch ihr Gebet mit Handauflegung auch den heiligen Geist über die dort schon auf den Namen Jesu Getauften (V. 15 f.) und in noch „viele Flecken der Samariter das Evangelium brachten" (V. 25). Sodann heisst es schon Act. 9, 31 dass „die Gemeine in ganz Judäa und Galiläa, diese ersteren absichtlich sofort zusammengenommen, und Samaria — welches forthin seine Separatstellung zwischen Juden und Heiden verliert — Frieden hatte, sich erbauend und wandelnd in der Furcht des Herrn, und durch Zusprache des heiligen Geistes zahlreich ward." Nachdem Petrus in Joppe ein seinen Horizont erweiterndes Gesicht erhalten, taufte er in Cäsarea einen heidnisch-jüdischen Proselyten (des Thors) und ἀλλόφυλος (vgl. ἀλλογενής S. 96), den Hauptmann Cornelius und sein Haus, nachdem der heilige Geist auch auf diese schon gefallen war (Cap. 10, vgl. bes. auch V. 34ff. 45ff.). Aus der Früheres wieder aufnehmenden Stelle Act. 11, 19f. erfahren wir noch zweierlei, dass sich jene verfolgten jerusalemischen Christen bis Phönicien (nördlich), Cyprus (westlich) und Antiochia (östlich) zerstreuten, aber das Wort noch ausschliesslich Juden predigten. Doch einige eben aus Cyprus und Cyrenaica (*magis assueti cum gentibus versari*, Beng., vgl. 2, 10. 13, 1), die nach Antiochia kamen, verkündigten auch den Hellenen das Evangelium von dem Herrn Jesus, und zwar mit grossem Erfolge (11, 20f.), auf welche Kunde die Muttergemeine in Jerusalem den Barnabas nach Antiochia entsandte, welcher erfreut die Bekehrten zur Treue ermahnte (V. 22f.). Und eben von hier, von Antiochia aus, wo die nun erst combinirten Christen auch überhaupt zuerst den Namen „Christen" empfingen (V. 26), wurden Barnabas und der bekehrte Saulus, dazu von dem heiligen Geist besonders berufen, von der Gemeine ausdrücklich zur Bekehrung der Heiden ausgesandt (13, 2ff.), denen hiermit zuerst die Thür des Glaubens aufgethan ward

(14, 27. 15, 3), wie denn der Herr selbst zu Ananias von Saulus-Paulus gesagt hatte 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς ἐστί μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι (d. h. schwer, gleich als ein Kreuz, tragen, wie der folg. V. mit erläuterndem γάρ und ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν) τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων, υἱῶν τε Ἰσραήλ, wo die Ordnung nun, als eben für diesen Heiden-Apostel, eine andere als die frühere ist, nämlich die Heiden (mit Königen nach Jes. 60, 3) zuerst, und die Kinder Israel zuletzt. Dieser Heiden-Apostel, vordem einer der Ersten in Israel, war es ja auch, welcher (Act. 13, 46) vor den widersprechenden und lästernden Juden in der Synagoge von Antiochia offen aussprach: Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ! Ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Mit dieser Loosung ist die Vergangenheit und Gegenwart sammt aller Zukunft in Harmonie gesetzt: die anfängliche Voranstellung der Juden war teleologisch nothwendig, und ihre eigene Verschuldung ist es, welche den Strom des Heils nun in die Heidenwelt lenkte, worin sich auch das öcumenische Schlussmandat des Herrn, welchem jetzt alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben war (Matth. 28, 18ff.), an die Apostel, nachdem sie den ersten Theil des Vermächtnisses, „Seine Zeugen zu seyn in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria“ (Act. 1, 8; vgl. 8, 14) vollzogen hatten, auch nach dessen Schlusstheile „und bis an's Ende der Erde“ (1, 8 vgl. C. 13), — erst voll und ganz erfüllte: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Matth. 28, 19), — πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται (Marc. 16, 15 f.).

* * *

Indem nun so das Heil, das „aus den Juden ist“ (Joh. 4, 22 S. 85), in Jesu Christo durch die Samariter hindurch bis zu den fernsten Heiden gekommen ist, empfängt jenes chorographische Wort (V. 4 S. 82. 92) auch noch einen prophetischen Hintergrund: Ἔδει δὲ Αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας.

ARTIKEL VII.

DIE BIBLISCHEN ACTEN

ÜBER

JUDAS ISCHARIOTH.*

Ein tiefes und düstres Räthsel in der evangelischen Geschichte ist der Jünger, den der Herr sogar zum Apostel mit auserwählt hatte, der ihn aber zum Tode verrieth und furchtbar endete, Judas Ischarioth. Vielfache Versuche, diese psychologische Sphinx zu fassen, sind aus alter und neuer Zeit vorhanden, sie bewegen sich aber meist in Hypothesen. C. Hase, welcher im „Leben Jesu" von dem Verräther und der ihn betreffenden Literatur** berichtet, nennt, abgesehen

* Auf eine Correlation dieses zu Artikel IX von „den drei Gekreuzigten auf Golgatha" könnte schon führen Raynaud, *metamorphosis latronis in apostolum apostolique in latronem (ubi splendent gratia victrix et libertas perire volens)*, 1634 (OO. 1665 t. IX.).

** 4. Aufl. § 105; Ders. d. Geschichte Jesu § 99; — Winer, BRW. 2. A. I, 747; 3. I, 635; — Strauss, Leb. Jesu 1. A. S. 380 ff. 390 f. — Darunter: Abraham a S. Clara, Judas der Erzschelm, 1689 ff.; — Selden, de Juda Iscar., Otia theol. p. 367 seqq.; — J. F. Hebenstreit (S. Liebeskind), de Juda Iscar., 1712; — J. G. Lakemacher (E. L. Rathleff), ex historia Judae Isc. momenta quaed. insigniora, ope antiquitt. judd. illustrata, 1729; — M. C. Rusmeyer, diss. 2 de historia Judae Isc. apostoli et proditoris, 1742 seq.; — Philipp, Gedanken üb. d. Verräther Judas, 1754; — Lechten, de culpa Judae, s. de causis, quae Judam ad Jesum prodendum perduxerunt, 1813; — C. Daub, Jud. Ischar. od. Betrachtungen über das Böse im Verhältniss zum Guten, 1816 ff. (dazu J. C. Schroeter, quid de peccato ejusque ad Judam Cariot. rat. e mente Daubii sit statuendum, 1819); — J. Ch. G. Liebe, üb. die Verrätherei des Jud. Isch., in Augusti N. theol. Bl. I, 57 ff.; — G. Schollmeyer, Jesus und Judas, 1836; — Jul. Meier, Judas Isch., e. biblisches Characterbild, 1872 (dogmatisch-psychologisch und geschichtlich-ideal, bes. nach Johannes). — Ausserdem (s. ob. S. 2): W. Creizenach, Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters, 1875 (wo S. 16 auch d'Ancona, la leggenda di Vergogna e la leggenda di Giuda).

von der Nothwendigkeit, dass in der Gemeinschaft Jesu jeder entweder ebenfalls zum Guten oder zur Opposition des Bösen getrieben werde, besonders zwei bez. entgegengesetzte Annahmen: nämlich einerseits a) das materielle Motiv des Geizes, wogegen indess (vgl. Goldhorn in Tzschirn. Memorab. I, 2, 152 ff.) sowohl die Aussicht, auch fernerhin aus der gemeinschaftlichen Casse mehr zu gewinnen als jener elende Preis betrug, der nachfolgenden, vielleicht aber durch den Verrath auch zu zeitigenden, messianischen Herrlichkeit noch gar nicht zu gedenken, ebensowie auch der — freilich erst aus einer Sinnesumänderung (μεταμεληθείς Matth. 27, 3) hervorgegangene — alsbaldige Selbstmord und die vorausgegangene Aufnahme unter die Jünger sprächen, nur dass diese letztere wohl mit Rücksicht auf seine Thatkraft, und „um den guten Geist seine Macht an ihm versuchen zu lassen", erfolgt sey; andererseits aber b) das idealere Motiv verletzten Ehrgeizes (Greiling, L. J., sogar mit Bezug auf das überkommene seelenlose Cassengeschäft, Kaiser, Krummacher b. Win.) infolge des milden Verweises oder vielmehr nur der Ablehnung Joh. 12, 7f.; während Hase selbst als „Vordersätze zu einem wahrhaft historischen Schlusse" aufstellt α) bloss verständige Berechnung und Missdeutung eines schönen Gefühls (?) Joh. 12, 5., welches freilich V. 6 ganz anders characterisirt wird, und β) Hangen bis zur Gewissenlosigkeit an irdischem Vortheile, — also doch, nur chiastisch umgestellt, ebendieselben Triebfedern des Ehr- und des Geldgeizes, ausserdem aber auch noch γ) die Energie seines Todes aus Glauben an Jesu Unschuld und messianische Bestimmung (?) sowie aus Verzweiflung über das Fehlschlagen seines Planes, Jesum zur Gründung seines Reichs auf Volksgewalt zu nöthigen (vgl. Dess. Gesch. Jesu S. 548, auch Winers Ansicht a. O.), worin ihn vielleicht der missverstandene Zuruf Jesu Joh. 13, 27ff. noch bestärkt habe.

Es ist nicht unsere Absicht, diese und ähnliche mehr oder minder subjective Vermuthungen, welche dem keusch zurückhaltenden Worte Gottes selbst gegenüber (1 Cor. 4, 6) ebensowenig sich geziemen als auf Werth und Wahrheit Anspruch erheben können, jetzt weiter zu verfolgen oder selbst noch zu vermehren. Unsere Aufgabe soll vielmehr eine rein objective oder actenmässig historische seyn, indem wir den An-

deutungen der heil. Schrift selbst nachspüren, bei deren immer thatsächlichen Berichten die sie durchziehenden und tragenden psychologischen Nerven anatomisch kaum so durchaus unerfindlich seyn dürften.*

Prüfen wir also vor allem den uns hier mehrseitig überlieferten Thatbestand, und stellen wir die sämmtlichen Schriftstellen über Judas Ischarioth vorerst einfach in hinreichenden Umrissen mit kurzen Erläuterungen zusammen. Sie zerfallen in sechs Rubriken:

I. die Jüngerauswahl: Matth. 10, 4. Marc. 3, 19. Luc. 6, 16. Joh. 6, 70f.;
II. der Oeconom: Joh. 12, 4—6. Matth. 26, 8—13. Marc. 14, 4—9;
III. der Handel um Jesum: Matth. 26, 14—16. Marc. 14, 10—11. Luc. 22, 3—6;
IV. das Scheidemahl: Joh. 13, 21—30 vgl. V. 2. 10f.; Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Luc. 22, 21—23;
V. der Kuss des Verraths: Matth. 26, 47—50. Marc. 14, 43—46. Luc. 22, 47f. Joh. 18, 2—(5) 9;
VI. das Ende: Matth. 27, 3—5. Act. 1, 16—20. 25.

I. Die Jüngerauswahl.

Matth. 10, 4. Marc. 3, 19. Luc. 6, 16. Joh. 6, 70f.

Nach einer von Jesu auf einem Berge im Gebet durchwachten Nacht (Luc. 6, 12) geschah es —

Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν — Luc. 6, 13.

„Und da es ward Tag, rief er heran seine Jünger und nachdem er sich auserwählt von ihnen Zwölf, welche er auch Apostel nannte" —

Wir lesen hier, dass Jesus von der Zahl „seiner Jünger" (also diese im weiteren Sinne gemeint, sowie im noch weiteren ἐκ τοῦ κόσμου, Joh. 15, 19) sich Zwölf „auserwählte" oder auserlas, auserkor (ἐκλεξάμενος, s. u., wobei den persönlichen Selbstwillen Marc. 3, 13 noch mehr hervorhebt, οὓς ἠθελεν

* Creizenach a. O. ob. S. 1: „Gegen den Verräther Judas lässt sie (die heil. Schrift) weder ein Wort des Tadels laut werden, noch bemüht sie sich, seine Handlungsweise zu motiviren."

αὐτός), die er als den engeren und zugleich activen Kreis auch „Apostel" nannte, und zwar eben nach Marc. 3, 14f. mit der dreifachen Bestimmung, 1) als Zeugen bei ihm zu seyn (ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ)*, 2) infolge dieser Befähigung ausgesendet zu werden zum Predigen (καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, vgl. Matth. 10, 7. 20. 27), und 3) zur Beglaubigung und Wegebahnung hierzu mit der Heilung von Krankheiten und der Austreibung böser Geister bevollmächtigt zu werden (καὶ ἔχειν ἐξουσίαν [θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ] ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια, vgl. Matth. 10, 1. 8), — in 2 und 3 also das geistliche Lehr- und Heilungsamt.

* Diese erste der drei Qualitäten fassten später die Eilf bei dem Ersatz eben des Judas Isch. vor allem ausdrücklich in das Auge, Act. 1, 21 f.: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ, ᾧ εἰσῆλθε καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων, in welchen letzten Worten auch zugleich die zweite Eigenschaft schon mit angegeben ist, während zu dem Weiteren der Herr selbst in dem Gebet der Apostel (V. 24—26) angerufen ward. Der von dem Herrn wieder unmittelbar berufene Apostel Paulus (ein σκεῦος ἐκλογῆς, Act. 9, 15) empfing die dynamische Fülle jener ersten Befähigung durch unmittelbares παραλαβεῖν ἀπὸ κυρίου 1 Cor. 11, 23; ἐν λόγῳ κυρίου 1 Thess. 4, 15 (vgl. Neue Bibelstud. S. 240 ff.), d. h., wie er Gal. 1, 12 selbst sagt: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Nach jener Qualification kann man leicht ermessen, mit welchem Rechte vor der Wiederkunft des Herrn die Aufstellung, auch nirgends geweissagter, neuer Apostel ohne directe göttliche Beglaubigung gelehrt und geglaubt werden möge. — Des Weiteren scheidet also durch jenes ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν (τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) δώδεκα (Luc. 6, 13) schon Jesus selbst und gleich anfangs einen inneren und einen äusseren Kreis von Jüngern ab, zwischen denen die ausgesandten Siebzig (Luc. 10, 1—17) gleichsam ein Mittelglied bilden, ersterer, die Zwölf, gewissermassen schon das Presbyterat, dem auch die Schlüssel verliehen werden (Joh. 20, 21—23), der letztere der Stand der Laien. — Verfolgt man also die evangelische Geschichte der Reihe nach, so finden wir receptive „Jünger" durch besondere Begabung zu activen „Aposteln" erhoben (Matth. 10, 1—2), nämlich zum „Thun und Lehren" (Marc. 6, 30 οἱ ἀπόστολοι — ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν), beide Categorieen am deutlichsten gesondert ob. Luc. 6, 13 προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε, wie denn auch δοῦλος sammt ὁ κύριος zu ἀπόστολος sammt ὁ πέμψας αὐτόν Joh. 13, 16 parallel steht, worauf dann von der „Apostelgeschichte" an weiter die Lehr- und Leitungsautorität der „Apostel" (wie ἡ διδαχὴ τῶν ἀποστόλων cet.) immer ausschliesslicher hervor- und auftritt. Daraus folgt, dass es schon während der Gegenwart

Darauf folgen auch ihre Namen, und zwar meist paarweise, wie sie auch zu je Zwei ausgesandt wurden (Marc. 6, 7), bez. als Gebrüder: zuerst immer Simon Petrus (πρῶτος, Matth. 10, 2 dem Range, nicht der Berufung nach), und sein Bruder Andreas; dann (nach אB, Syr. wie auch Act. 1, 13., durch erneutes καί mit den Vorigen zu einer Vierzahl näher zusammengeschlossen) Jacobus, Sohn des Zebedäus, und sein Bruder Johannes; Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner (und eben hier evangelischer Berichterstatter); Jacobus, Sohn des Alphäus, und Lebbäus (auch Thaddäus und Judas Jacobi genannt); Simon der Eiferer (ὁ καναναῖος oder καναν(ε)ίτης, Luc. ὁ ζηλωτής, s. u.), und zuletzt καὶ (ὁ א) Ἰούδας ὁ (אBD) Ἰσκαριώτης (C Ἰσκαριώθ), ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν, „der ihn auch überlieferte", Matth.; — καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ (אBCL, Ἰσκαριώτην A al., Σκαριώθ D, Syr. ܝܗܘܕܐ ܣܩܪܝܘܬܐ, wie auch Gregor. Abulfarag bar Ebhraya in ev. Matth. scholia e recogn. Joh. Spanuth 1879, סכריוט im Stamme Gad (und Itala), ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν, „welcher auch überlieferte ihn", Marc.; — καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ (אBDL, Ἰσκαριώτην A), ὃς (καὶ AD) ἐγένετο προδότης, „welcher ward Verräther", Luc.

Diese Aufeinanderfolge ist in allen drei synopt. Evangelien wesentlich dieselbe, nur dass bei Marcus die drei Haupt- und Vertrauensjünger Petrus, Jacobus und Johannes wie 5, 37. Matth. 17, 1. 26, 37 vgl. Marc. 13, 3 (Gal. 2, 9) sogleich voranstehen, denen nun Andreas, als des Petrus Bruder, zunächst folgt (Marc. 13, 3); dass Matthäus sich dem Thomas selbst nachstellt, und Lucas die beiden Judas, nämlich Judas Jacobi (oder Lebbäus, auch Thaddäus, s. o.) und Judas Ischarioth, am Ende unmittelbar verbindet, weshalb er auch Act. 1, 13., nachdem Judas Ischarioth hinweg ist, mit Judas Jacobi abschliesst, nächstdem dass hier Luc. auch zu Anfang, gleich Marcus, auf Petrus, Johannes und Jacobus (so ABCD) den Andreas folgen lässt und dann die beiden nächsten Paare des obigen Schema in Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus (Marc.: Philipp. u. Barthol., Matth. u. Thom.) individuell kreuzt.*

Christi einen (apostolischen) Lehrstand gab und dieser zugleich über und in der (Jünger-)Gemeine stand (vgl. u. a. ob. Luc. 6, 13 οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν).

* „Die Reihenfolge der Zwölf bleibt sich in allen vier Verzeichnissen

Der hier überall zu allerletzt stehende Judas Ischarioth, von welchem eben auch alle drei Synoptiker schon bei dieser Auswahl der zwölf Jünger bemerken, dass er später der Verräther Jesu geworden sey, war, nach Johannes, eines gewissen Simon* Sohn, wobei dieser Simon Joh. 6, 71 BCL (Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου), 13, 26 אBCL (δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου) auch selbst als Ischarioth (von Karioth, s. u.) bezeichnet zu seyn scheint. Indess möchten die Varianten an der ersten Stelle 6, 71 (א ἀπὸ Καρυώτου vgl. Win. a. O.) wie 12, 4. 13, 2 und 26 (D diese drei mal ἀπὸ Καρυώτου) auf die Entstehung jener Genitivendung Ἰσκαριώτου 6, 71. 13, 26 genügendes Licht werfen, so dass ἀπὸ K. immerhin auf Judas direct zurückgehen könnte.

Unter Ἰσκαριώτης** selbst aber versteht man nach Canisius meist אִישׁ קְרִיּוֹת, „den Mann von Kerijjoth oder Karioth", woher auch jenes Ἰσκαριώθ neben Ἰσκαριώτης, einer Endung wie nachh. κανανίτης; vgl. b. Winer Joseph. AA. 7; 6, 1 Ἰστοβος „der Mann von Tob", modern Is[s]leib u. ä. Dieses „Karioth", eigentl. Plural von קְרִיָּה „Stadt"***, wie קִרְיָתַיִם „Zwei-Stadt" in Ruben und in Naphtali, kommt als Ortschaft, im Stamme Juda gelegen, vor Jos. 15, 25 וּקְרִיּוֹת חֶצְרוֹן (wo LXX appellativisch καὶ αἱ πόλεις Ἀσερών); ein anderes Jer. 48, 24 es ergehe ein Gericht über die Moab-Ebene, וְעַל־קְרִיּוֹת וְעַל־בָּצְרָה, LXX καὶ ἐπὶ Καριὼθ — jetzt Kureiât — καὶ ἐπὶ Βοσόρ, wogegen V. 41 נִלְכְּדָה הַקְּרִיּוֹת וְהַמְּצָדוֹת נִתְפָּשָׂה

darin gleich, dass Petrus an der Spitze, Judas Iskariot am Ende steht und die Aufzählung in drei Gruppen von je Vieren gegliedert ist, deren Spitzen Petrus, Philippus und Jacobus (Alphäi Sohn) bilden. Daraus erhellt klar, dass die Zwölf in ihrer Stellung zu Jesu drei concentrische Kreise stufenweis abnehmender Nähe bildeten." Keil, Matth. S. 249 f.

* In der franz. Erzählung b. Creizenach S. 22 eines Ruben aus dem Stamme Juda.

** Ueb. d. Literatur der Ableitung dieses Namens s. b. Winer u. Hase; Heumann, de vero sensu nominis Iscariotes (Miscell. Groning. III, 4. p. 598 — 608); vgl. unt. Lightfoot, auch Wichelhaus, Comm. z. d. Gesch. d. Leidens J. Chr. S. 85.

*** Keil, Matth. S. 253 übersetzt „Städtemann" oder auch „Mann des feindlichen Entgegenkommens" von קרי Lev. 26, 21 ff., letzteres eine auch durch die Endung auf וּת — erschwerte Erklärung, welche sich nur bei späterer solcher Benennung des feindlichen Jüngers (*ex eventu*) empfehlen könnte.

schon der Artikel und auch das Parallelnomen, trotzdem dass LXX ἐλήφθη Καριὼθ καὶ τὰ ὀχυρώματα συνελήφθη geben, die appellat. Bedeutung erfordern, wie ebenso auch Am. 2, 2 „ich sende ein Feuer in Moab", ואכלה ארמנות הקריות („und es stirbt in Trümmer Moab, in Geschmetter, in Trompetenschall"), wofür LXX nun richtig καὶ καταφάγεται τὰ θεμέλια τῶν πόλεων (αὐτῆς).*

Die Kennzeichnung eines Jüngers nach seiner Vaterstadt, welche Joh. 14, 22 Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης auch sogar negativ wiederkehrt, wäre, da Σίμων ὁ καναναῖος (κανανίτης) Matth. 10, 4. Marc. 3, 18 nicht von einer Stadt, sondern im Sinne von ὁ ζηλωτής (Luc. 6, 15. Act. 1, 13) benannt ist, einzig in ihrer Art, wonach Judas Isch. auch als der einzige Nicht-Galiläer unter den Jüngern ausgezeichnet ist (vgl. Act. 1, 11), übrigens eine Benennung, wie sie die heutigen Juden als Berliner, Warschauer cet. häufig führen, und man denkt dabei leicht auch an Cain, welcher die Erbauung von „Städten" eingeführt hat (Gen. 4, 17). Auch brauchten wirklich die „Cainiten" ein falsches Evangelium des Judas, s. b. Win. a. O. Iren. 1; 31, 1; Epiph. haer. 38, 2; Fabric., cod. apocr. N. T. I, 352., vgl. Gass in Herz. RE. X, 664: „Sie erklärten den Cain, Esau, die Corachiten und Sodomiten für ihre Anverwandten —; unter den Aposteln, meinen sie, habe Judas die wahre Erkenntniss gehabt und daher, weil er wusste, dass der Kreuzestod des Herrn das Reich des Jaldabaoth stürzen müsse, das Mysterium des Verraths ausgeführt"; — wie auch G. H. Götze, de cultu Judae proditoris, 1713. Wenn übrigens diese Zwölfzahl der Jünger wohl unbedingt Mitbezug auf die zwölf Stämme Israels (vgl. Matth. 19, 28) hat, und wenn das hier gemeinte Karioth eben im Stamme Juda selbst lag (vgl. Creizenach S. 22), während einerseits die Ableitung des Namens als איש ישׂשכר, wie Richt. 10, 1 b. Hieron., Grot., auf Issaschar wiese, und andererseits eine Sage (s. Isidor., allegoriae s. Script., und Abrah. a St. Clara b. Creizenach a. O. S. 21f., Olshausen b. Strauss, L. J. II, 751),

* Von der Identification der Vaterstadt des J. Isc. mit אזכרות (Rapaport, Enoch Millin, 1852 nach B'reschith rabba) sagt Delitzsch, Ztschr. f. d. g. luth. Theol. 1876 III, 403: „diese Ortschaft sey sonst schlechthin unbekannt, und bleibe bei ihr sowohl das σ als das ι unbegriffen."

wohl nach Ps. 41, 10 in Joh. 13, 18 vgl. Gen. 49, 17 u. Neue Bibelstud. 162ff. 168f., den Judas aus Dan hervorkommen lässt, jener Stamm Juda aber, als von dem Ahn des Schiloh (Gen. 49, 10 f. יְהוּדָה d. i. wird gepriesen, nicht act. Bekenner, Heumann, z. Joh. 18, 15) benannt, zuletzt auch dem ganzen Volke seinen historischen Namen gegeben hat: so wäre Judas von Karioth in Juda zugleich ein Repräsentant des nachherigen Judenthums mit seinem tödtlichen Hasse gegen Christum und die Seinen ebenso wie mit seinem ätzenden Schachersinne* (daher Judas auch künstlerisch mit einem prononcirt jüdischen Typus dargestellt, s. Creiz. S. 31, W. Porte, J. I. in d. bild. Kunst, 1883), ja er vielleicht auch noch in seinem Ende ein Typus von dem historischen Ende dieses Volks unseliger Unruhe, so dass nur zu verwundern bleibt, dass man nicht auch in der ganzen Person jenes Monster-Jüngers einen idealen Mythus entdeckt hat.**

Doch giebt es auch noch andere, freilich fast verschollene (b. Win. RWB.), bes. auch rabbinische Ableitungen des Ἰσκαριώτης, s. Lightfoot zu Matth. 10, 4: nämlich entweder — A) von סקורטיא(א), s. ob. S. 108 die Lesart von D (Syr.) Σχαριώθ, als *Judas cum cinctorio (coriarii): jam vero in istiusmodi cinctoriis consutas habuerunt crumenas, in quibus nummos suos circumgestare solebant:* also Judas, der den Beutel od. Säckel trug (τὸ γλωσσόκομον, was aber Geldkästchen, s. u. Joh. 12, 6. 13, 29); oder auch als Gerber oder Sohn eines Gerbers, Act. 9, 43 ἐν Ἰόππῃ παρά τινι Σίμωνι, βυρσεῖ, dieses aber von βύρσα, bursa, Börse (wobei jedoch namentlich die Verwandlung des ר in α schwer erklärlich würde); oder — B) von אסכרא

---

* Jul. Meier a. O. S. 18—20; doch sey J. mehr als ein „schäbiger Jude“ (W. Menzel).

** Eine Legende, wonach Judas Isch. schon als dämonisch besessenes Kind das Kind Jesus gebissen und dieses auf die rechte Seite geschlagen habe, worauf das Jesuskind geweint, der Satan aber als wüthender Hund aus jenem ausgefahren, s. Evangel. infant. arab. u. lat. von H. Silke, 1697, p. 106 seqq., b. Thilo, Cod. apocr. I, 109, b. Strauss L. J. II, 389, b. Creizenach S. 27; sowie dass Judas später ein Knecht des Pontius Pilatus geworden, Mone, Anzeiger, 1838 S. 532 (b. Leyrer, in Herz. RE. XI, 664, b. Creizenach S. 21, wo überhaupt S. 16ff. die reichen mittelalterlichen Legenden von dem Vorleben des Jud. Isch. bis zu seiner Jüngerschaft Jesu aufgeführt werden).

angina, strangulatio: ergo Judas ille, qui periit מאסכרא, *a strangulatione* —, der Erhenkte, da der Name doch älter als dieser Ausgang ist. Gleiches gilt noch von dem Versuch einer Ableitung von אישׁ־שׁקרים, „Lügenmann".

Bei der dort in den Evangelien berichteten Jünger- und Apostelauswahl selbst — welche dem Judas Isch. ohne irgend welche Einschränkung zu Theil ward (vgl. Act. 1, 17 ὅτι κατηριθμημένος ἦν σὺν ἡμῖν καὶ ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης) — findet sich keine Andeutung über das Motiv, welches dessen Aufnahme erklärte, während doch alle Synoptiker sofort seine spätere Unthat mit anführen. Und auch Johannes thut das sogleich an der ersten Stelle, wo er (6, 68 ff.) des Judas gedenkt, indem Jesus selbst auf das Bekenntniss des Petrus: „Herr, zu wem sollen wir hinweggehen? Worte ewigen Lebens hast du, und wir haben geglaubt und erkannt, dass Du bist der Heilige Gottes", — antwortet: „habe nicht Ich Euch, die Zwölf, mir auserwählt (ἐξελεξάμην)? und von Euch Einer ein Teufel ist!" — und derselbe Evangelist hinzufügt, dass Jesus hiermit den, also ebenfalls von Jesu mitauserwählten (geg. Schleiermacher Luc. S. 88), Judas (Ischarioth) gemeint habe: οὗτος γὰρ ἤμελλε παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ὢν ἐκ τῶν δώδεκα.

Demnach hat Jesus, wie Win. a. O., bemerkt, allerdings „den Judas schon frühzeitig erkannt"*, dass er ihn aber dann noch „geduldet habe, um bildend und bessernd auf sein Gemüth einzuwirken", lässt sich mit dem unverbesserlichen διάβολός ἐστιν nicht vereinbaren; auch ist es überhaupt kein Zustand der Indifferenz, wonach Judas bei seiner Berufung „noch zwischen dem kalten eisigen Norden innerer Erstarrung gegen das Göttliche und dem Morgenaufgange der Gnadensonne Christi schwankte" (s. Meier S. 42, vgl. ob. Hase), welche letztere ohnehin an sich ganz unabhängig von dem menschlichen Herzen ist; vielmehr kannte Jesus diesen Judas, wer und wie er innerlich war, schon bei der Berufung, was der Schossjünger nicht nur durch sein allgemeines, wie auch thatsächlich und durchgängig, namentlich auch an allen

* Auch daraus, dass Jesus sich mit der öconomischen Frage: πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι Joh. 6, 5 an Philippus, nicht an den Oeconom Judas Isch. wendet, schliesst Aber. a S. Clara b. Creizenach S. 5, dass ihm Jesus nicht getraut habe.

übrigen Aposteln bestätigtes Wort (Joh. 2, 24 f.), dass Jesus „Alle kannte" und „kannte was war in dem Menschen" (τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ), sondern auch noch ganz speciell durch das Stichwort Jesu selbst (13, 16 ff.) bezeugt: (οὐκ ἔστιν — ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν —) ἐγὼ οἶδα τίνας (ℵBCL) ἐξελεξάμην. Er also wusste, welcher Art die waren, die er sich auserwählt.* Er kannte also auch die Beschaffenheit des hier nur zart angedeuteten absonderlichen Einen, für dessen Mitwahl die übrigen Jünger jetzt noch kein Verständniss hatten. Doch es habe dadurch, freilich wider Erwarten nicht des Auswählenden, sondern der Menschen, und eben speciell der Jünger (ἀλλ' ἵνα), die Schrift erfüllt werden müssen (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ, Psalm. 41, 10), was er auch 17, 12 wiederholt (εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ). — Vgl. unt. S. 121 f.

Demnach ist die Wahl des Judas unter die zwölf Jünger und Apostel mit wohlbewusster Teleologie der Schriftpragmatik erfolgt. Jede andere Anschauung ist transscendental, vielleicht wohlmeinender Rationalismus, beschränkt aber Jesu psychologisches Wissen und steht überhaupt ausserhalb des ausdrücklichen Schrifturtheils.** Dieses aber ist ein absoluter Gegenstand des Glaubens, gleichwie alle Schrifterfüllung. Judas, welchem Gottes Wille, dass alle Menschen zur Seligkeit gelangen sollen (1 Tim. 2, 4), ebenso galt wie allen Anderen, hat es selbst anders gewollt.*** Nur seine Aufnahme unter die

---

* Dasselbe überhaupt stehende ἐκλέγεσθαι (sich sorgfältig erküren), auf welches der Herr auch Joh. 15, 16 οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς zurückkommt, kehrt auch in der Apostelgeschichte wieder von der Auswahl der Eilf, Act. 1, 2 ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, ohne dass man aber danach diese „Auslese" selbst als „durch den heiligen Geist erfolgt" zu verstehen hätte (Olshausen, AA.), was die Wortfolge ausschliesst. Und dasselbe Verbum auch von dem apostolischen Ersatzmanne Matthias Act. 1, 24., während Paulus wieder authentisch σκεῦος ἐκλογῆς ward 9, 15.

** So auch Hase, Gesch. J., S. 545, wonach ihn Jesus nicht „durchschaut", nur einen „unsicheren Character erkannt hätte, ohne ihn aufzugeben". Ja, nach Johannes hätte Jesus sogar „mit einer Seele gespielt und mit Absicht seinen Verräther grossgezogen" —!

*** C. S. Martin, de amore Dei salut. in Judam proditor. 1722.

Jünger, bei der voraussehenden Allwissenheit, ist das Räthselhafte, welches sich in die Wolke transscendenter Schriftteleologie einhüllt. Judas war in jener heiligen Gemeinschaft der immer Zuletztstehende, der Dreizehnte, und sein Ersatzmann, Matthias, nach der Himmelfahrt des Herrn gewählt (Act. 1, bes. V. 24 ὃν ἐξελέξω), ward ebendarum in absolutem Sinne nun der Zwölfte.

Dass Judas selbst sich in diesen geweihten Kreis aufnehmen liess und auch gewissermassen er Jesum wählte, lässt sich leicht verstehen, ohne dass man speciell nur eben an den Reiz des Geheimnissvollen und an Agitationslust, was später in Christushass umgeschlagen (J. Meier S. 25), denken müsste.* Ueberhaupt ist jede Parallelisirung Jesu mit Judas unmöglich und nur verletzend, wie bei Hase, Gesch. J., S. 549 bis dahin: „Beide thatkräftige Charactere (der Gerechte am Kreuze und dieser Selbstmörder) haben das Leben mit frohen Hoffnungen begrüsst [?], die nicht erfüllt worden sind", u. s. w.

II. Der Oeconom.

Joh. 12, 4—8. Matth. 26, 8—13. Marc. 14, 4—9.

Man zog hinauf zum Passahfest nach Jerusalem, wo Jesus gesucht ward, und die Hohenpriester und Pharisäer, um nicht durch offene Gefangennehmung und Tödtung am Feste einen Volksaufstand zu erregen (Matth. 26, 3—5), Befehl zur Anzeige seines Aufenthalts gegeben hatten (Joh. 11, 55—57). Sechs Tage vor dem Feste kam Jesus nach Bethanien bei Jerusalem, wo ihm im Hause des einst aussätzigen Simon ein Mahl bereitet ward, Martha aufwartete, und der aus dem Grabe wiederauferweckte und ganz genesene Lazarus mit bei Tische war. Maria aber nahm ein Alabastergefäss mit köstlichem Salböl von unverfälschter Narde, zerbrach es und ergoss den auch an Quantität (12 Unzen) reichen Inhalt über das Haupt (Matth., Marc.) und den Leib Jesu (Matth. 26, 12) so ausgiebig (vgl. Ps. 133, 2 f.), dass sie auch noch seine Füsse

* Dass nach Thom. Aquin. Judas deshalb unter die Jünger aufgenommen worden sey, „weil kein Stand ohne Schandfleck sey und auch mitten unter den Guten eine Bosheit lebe" (s. b. Creizenach S. 28), würde nur eine historische, keine sittliche Erklärung seyn.

damit salbte, die sie dann mit ihren (secundär so ebenfalls mit balsamirten) Haaren wieder abtrocknete, wobei das ganze Haus von dem Wohlgeruch erfüllt ward.

Als Wortführer der zusehenden und es missbilligenden Jünger, welche also der hoch- und edelsinnigen Maria um so kleinlicher gegenüberstehen (Matth. V. 8 ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν), oder doch vielmehr wenigstens etlicher von ihnen (Marc. V. 4 f. ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς — καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ)*, da es eine öconomische Angelegenheit galt, spricht Judas Ischarioth, welchem eben die Cassenführung als „dem practischen Talent unter den Jüngern", kaum aber „um ihn durch vertrauende und beschämende Liebe zu erziehen" (J. Meier S. 22), übertragen war, die ersten Sätze, die uns als aus seinem Munde authentisch überliefert worden sind (λέγει Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης [ℵBL, S. 108], εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, und wieder mit dem hier aber besonders markirten Zusatze: ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι, Joh. 12, 4):

Matth. 26, 8. Marc. 14, 4:

Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; „Wozu dieser Verlust" (diese Vergeudung, Luther „Unrath", d. i. Wegwurf)?

Joh. 12, 5:

Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων, καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; „Warum ward dieses Salböl nicht **verkauft** (ein dem Judas so recht homogenes Wort) um 300 Denar (nahezu 200 Mark, und Er versteht zu taxiren), und (dieser Erlös, oder davon) gegeben Armen?"

Oder, wie vielleicht noch ursprünglicher:

* Dass andere Jünger wirklich, und eben wenigstens unter sich, mitbetheiligt waren, bezeugt auch in der Erwiderung Jesu der Plural: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί κ. τ. λ. Matth. 26, 10 f., oder ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε κ. τ. λ. Marc. 14, 6 f., und bei Joh. 12, 7 f. sogar mit wechselndem Numerus ἄφες αὐτήν . . . τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν κ. τ. λ.

Matth. 26, 9:

Ἠδύνατο γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς,	„Konnte ja doch das verkauft werden **um Viel** und gegeben werden Armen!“

Marc. 14, 5:

Ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων, καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς.	„Konnte ja doch dieses Salböl verkauft werden **höher** als um 300 Denar und gegeben werden den Armen!“

Dass aber das letztere, die vorgeschlagene Verwendung des Verkaufspreises, nicht etwa „ein schönes Gefühl“ (s. ob. Hase), sondern einfach Heuchelei war, bemerkt sofort ausdrücklich

Joh. 12, 6:

Εἶπε δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.	Er sagte aber dieses nicht weil um die Armen er sich sorgte, sondern weil ein Dieb er war und, da er das Geldkästchen hatte, das je Eingeworfene trug.

Also gleichgültig gegen die Armen, für die er sich nur zum Schein (aus ihm unverfügbarem fremden Gute) verwendete, hatte er vielmehr seinen Vortheil im Auge, indem er „ein Dieb war“, d. h. die Casse thatsächlich bestahl, und ebendarum es freilich weit lieber gesehen hätte, dass die aus dem Verkauf dieses kostbaren Salböls zu gewinnende beträchtliche Summe zu den in seine Obhut gelangenden zufälligen, daher nicht leicht zu controlirenden, Beiträgen, welche in die von ihm gehaltene Cassette (γλωσσόκομον) eingeworfen* und so von ihm getragen wurden**, gekommen wäre. Die zumal aus Joh. 13, 29 ersichtlichen ostensiblen beiden Seiten seiner

---

* Τὰ βαλλόμενα wie Marc. 12, 41. 44; 2 Chron. 24, 88., LXX ἐνέβαλον εἰς τὸ γλωσσόκομον (eig. Capsel für ein Instrumental-Mundstück), hebr. ארון.

** Ἐβάσταζεν. Dieses *ferre* hier wohl kaum, in einer ohnehin ungewöhnlicheren Weise, für *auferre, emporter*, entwenden, wie auch Grimm (vgl. 20, 15), da es zumal mit dem Artikel τὰ βαλλόμενα wohl zu viel besagte.

Verwaltung desjenigen, was so freiwillig eingelegt ward, bestanden zunächst im Einkauf der Bedürfnisse der Gesellschaft, ausserdem aber allerdings in Spenden an Arme, welche letztere Verwendung indess eben auch etwaige Entwendungen leicht verdecken konnte. Demzufolge war es also bei dem practischen Judas eine falsch adressirte Entrüstung über jene Munificenz der im diametralen Gegensatze zu ihm stehenden Maria zu Gunsten des Herrn, als angeblich zu Ungunsten der Armen, in der That aber weil zu Ungunsten der Habsucht des Wortführers selbst, welcher hier nicht nur mit dem, was er verschweigen musste, sondern auch mit dem, was er erzürnt über Maria (ἐνεβριμῶντο αὐτῇ, Marc. V. 5) sagte, nicht allein jede irgend etwas kostende Liebes- und Ehrenerweisung verdammte, sondern auch zugleich eine gegen seinen damit gefeierten Herrn völlig gleichgültige und eisige Gesinnung kundgab.* Von dieser schlechtverhüllten persönlichen Missachtung in Verbindung mit jener getäuschten Habsucht, wozu auch noch der ihn durch Jesu Wort alsbald treffende feine Stich kam, war nur noch ein Schritt zum entschädigenden Verkauf (S. 119) und genugthuenden Verrath dieses seines Herrn, obwohl auch dabei immerhin noch eine tiefe Kluft zu überschreiten blieb.

Weil dem so war, sagte Jesus, zwar nichts gegen den missgünstigen, garstigen Vorwurf, aber zur Rechtfertigung der durch diesen angegriffenen Liebe wehmüthig: „Lasset sie (gewähren, oder in Ruhe)! Was kränkt und beunruhigt ihr sie (τί αὐτῇ κόπους παρέχετε, Marc. 14, 6. Matth. 26, 10)? Denn ein treffliches Werk that sie an Mir (καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί Marc., εἰς ἐμέ Matth.). Denn immerfort die Armen habt ihr bei euch, und wenn ihr immer wollet, könnet ihr wohlthun: Mich aber nicht immerfort habt ihr! (Marc., Joh.) Was sie hatte, that sie“ (ὃ ἔσχεν ἐποίησεν, Marc. V. 8). — Demnach war das theure Oel nicht ein — ohnehin dann unverhältnissmässig grosser — Ueberrest von der angenommenen Einbalsamirung des verstorben und begraben gewesenen Bruders, wogegen auch schon das ἤδη ὄζει Joh. 11, 39 wäre; oder gar ein Ueberbleibsel aus

* Gewissermassen, wenn auch nicht ganz zutreffend, sieht in diesen beiden Gegensätzen Wichelhaus (Comment. z. d. Gesch. d. Leidens S. 89. 91) den von Glauben und Werken.

einem eignen üppigen Leben (Gumlich): nein, sie hatte diese für sie allein zulässige Liebeserweisung mit ihrem ganzen Vermögen erkauft (ὃ ἔσχεν), ihr Alles geopfert, was zugleich anklingt an die zwei Scherflein der armen Wittwe, die in den Gotteskasten fielen, welche ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς (Marc. 12, 44. Luc. 21, 4). Dennoch mochte in jenem ὅταν θέλητε („wenn ihr immer wollet, könnet ihr wohlthun") und in diesem ὃ ἔσχεν („was sie hatte") Judas wohl eine feine Spitze fühlen, die ihm noch verschärft erschien durch die noch weiter hinzugefügte besondere Verheissung für die von ihm so verhöhnte Gutthat. — Und worin bestand das gute Werk an Jesu, worauf Maria ihr ganzes Vermögen verwendet hatte? Johannes spricht es V. 7 (nach der wahrscheinlichen LA.) so aus:

Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό.	Lass sie (in Ruhe), dass sie (unbewusst) darauf dachte (ἵνα), für den Tag meines Begräbnisses es (das Oel) aufzuheben (τηρεῖν von etwas Kostbarem).

Zu diesem Räthselworte, da ja das Oel nun nicht mehr „aufgehoben" war, treten gleichsam commentatorisch die beiden ersten Synoptiker, nämlich Matth. 26, 12: „denn indem diese warf dieses Salböl über meinen Leib hin, hat sie zu meinem Begräbniss es gethan", und noch deutlicher Marc. 14, 8: „vorausgenommen hat sie, zu salben Meinen Leib zum Begräbniss". Es war ja eben „sechs Tage vor Ostern". Und hierzu nun noch der feierliche Abschluss des Ganzen, Marc. V. 9, Matth. V. 13:

„Wahrlich, ich sage euch, wo nur immer verkündigt seyn wird dieses Evangelium (Christi überhaupt, nicht bloss diese Pericope, welche ja auch kein 'Evangelium' ist und worin nur eine Tautologie enthalten seyn würde) in der ganzen Welt (oder in die ganze Welt hinein, Marc.), wird auch, was gethan hat Diese, geredet werden zu ihrem Gedächtniss", — als ein, gleich jenem das ganze Haus mit süssem Odeur erfüllenden Oel, die ganze Welt durchduftender Wohlgeruch (vgl. שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ Hoh. L. 1, 3). Und so ist es geschehen und geschieht es auch selbst hier. Sowie kein Trunk frischen Wassers,

im Namen Christi den Seinigen oder gar Ihm selbst gereicht, unvergolten bleibt, so belohnt Er auch jene zarte Aufmerksamkeit seiner Wohlthäterin sofort mit der gleich idealen Gegengabe eines unvergänglichen geistigen Denkmals.

III. Der Handel um Jesum.

Matth. 26, 14—16. Marc. 14, 10—11. Luc. 22, 3—6.

Bedeutsam folgt auf jene Scene in Bethanien bei Matth. 26, 14 ein markirendes τότε („da“*) πορευθείς, wofür b. Marc. 14, 10 ein consecutives καὶ — ἀπῆλθεν, so dass namentlich durch ersteres ein temporal-causaler Zusammenhang zwischen jenem Vorgange und dem Nächstfolgenden signalisirt wird. Also dort, in dem eben angeführten Momente, in dem über einen fehlgeschlagenen Verkauf geärgerten Geize und dem zugleich durch ein belobendes Urtheil über den Gegensatz verletzten Ehrgeize**, liegt allerdings der Zunder, woraus die höllische Flamme alsbald emporschlug. Und wer den Funken dazu dorthinein warf — hier aber liegt das eigentliche *punctum saliens* des *quod erat demonstrandum* — sagt uns, als noch aus derselben Zeit des nächtlichen Aufenthalts Jesu in Bethanien,

---

* S. ebendas. (Matth.) bes. 24, 16. 21. 23. 30 cet., Bibelstud. II, 150 ff., ob. S. 117 vgl. 124. 127. Ueber zeitliche und zugleich ursächliche Bedeutung von τότε vgl. Wichelhaus, Comm. z. d. Gesch. des Leid. S. 31. 116 f., nur dass er es, statt zunächst mit dem auch local folgenden πορευθείς, direct mit εἶπε (V. 15) verbindet, während doch, nach Dems., „ganz richtig Faber Stapul.: *Judas continuo a coena illa indignatus ob effusionem illius unguenti et quia ipse fuerat a Domino reprehensus et mulier ab eodem commendata, in quam ipse tota efferbuerat bile, ad sacerdotes profectus est*“; — wie auch (S. 61) J. Gerhard: *Matth. et Marc. historiae de nefaria proditionis pactione praemittunt unctionem Bethaniensem, quippe in qua duplex causa impulsiva continetur, quae Judam proditorem ad horrendum illud scelus impulerit.* — Nach der finanziellen Seite ziehen das Motiv des Verraths (τότε) die *Legenda aurea* von Jacobus a Voragine (s. b. Creizenach a. O. S. 17. 2): *Dolens tempore dominicae passionis, quod unguentum, quod trecentos denarios valebat, non fuerat venditum, ut illos etiam denarios furaretur, abiit et Dominum triginta denariis vendidit, quorum unusquisque valebat decem denarios usuales, et damnum unguenti denariorum recompensavit; vel, ut quidam ajunt, omnium, quae pro Christo dabantur, decimam partem furabatur, et ideo pro decima parte, quam in unguento amiserat, scil. pro triginta denariis Dominum vendidit.* — Vgl. etwa S. 110 unt. ישׂ[א]שכר appell. als „Lohnträger“.

Luc. 22, 3f.: εἰσῆλθε δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν — καὶ ἀπελθὼν (wie auch Marc. ἀπῆλθεν und Matth. πορευθείς) συνελάλησε τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτόν. Satan also war es, der den glühenden Funken in jenen nur allzu empfänglichen Zunder warf, was zwar im Evang. Marcions begreiflich und characteristisch fehlt (s. ANGER, Synops. p. 211 seq.), aber auch bei Johannes 13, 2 als noch vor dem Verrathsvertrage geschehen so berichtet wird: δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, wobei man mit STRAUSS, L. J. II, 382 dieses βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν von dem εἰσελθεῖν immerhin alswie „das Aufsteigen des Gedankens" von dem „Reifen desselben zum Entschluss", wenn auch noch keineswegs ganz objectiv (S. 124), unterscheiden mag, nur dass die vorausgehenden Stadien auch wieder von der Execution selbst (s. u. Joh. 13, 27) wohl zu trennen sind.

Infolge einer höllischen Eingebung also ging Judas weg (ἀπελθών Luc., ἀπῆλθε Marc.), oder reiste ab (πορευθείς Matth.), nämlich von der vorigen Stätte, Bethanien, nach Jerusalem. Folgen wir nun zunächst Matthäus weiter.

Er, „Einer von den Zwölf" und als solcher auch hier wieder von allen Evangelisten wegen des Unerhörten seines Vornehmens als Judas Ischarioth genau bezeichnet, sagte dort zu den Hohenpriestern (und, s. vorh. Luc., den levit. Tempelwachtaufsehern, τοῖς στρατηγοῖς*), nachdem Erstere jene Befehle gegeben hatten, ἵνα ἐάν τις γνῷ ποῦ ἔστι μηνύσῃ Joh. 11, 57., — die zweite evangelische Rede des Judas Ischarioth —:

Τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; „Was wollt ihr mir geben, und Ich werde euch überliefern Ihn?"

wobei das Ihr und Ich, das Mein und Dein, sowie das gegen-

* S. DEYLING, obss. III, 301 seqq., WICHELHAUS, vor. S., Comm. z. d. G. d. Leid. S. 122 f., vgl. Jer. 20, 1. Act. 5, 26 ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις; vgl. DELITZSCH, hor. hebr., Ztschr. f. d. g. luth. Theol. u. K. 1877, I, 3 ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (Act. 4, 1) „wahrscheinlich der Hauptmann der Tempelwächter, הממונה על שומרי משמרת הקדש, gemeint, und die στρατηγοί Luc. 22, 4 vgl. 52 (unt. S. 126) sind die verschiedenen Hauptleute der ממונה über die Pförtner, die Sänger, die Loose u. s. w."

seitige Geben (δοῦναι und παραδώσω) und also auch Nehmen scharf hervortritt, übrigens in der überhaupt etwas überstürzenden Ausdrucksweise mit dem einfachen αὐτόν der Gesuchte und hier überhaupt in Frage Kommende kurz und genügend bezeichnet wird.*

Diese aber (erfreut, Marc. und Luc.) setzten fest oder bestimmten (ἔστησαν**, d. i. versprachen ἐπηγγείλαντο Marc., bedungen, συνέθεντο Luc.) ihm Geld (ἀργύριον Marc., Luc., und zwar) dreissig Silberling (ca. 20 Thlr., 60 Mk., der Lebenswerth eines Sclaven, Exod. 21, 32). Und er war einverstanden (Luc. ἐξωμολόγησεν) und suchte von da an (ἀπὸ τότε) eine günstige Gelegenheit (εὐκαιρίαν), ihn heimlich („ohne Volk", ἄτερ ὄχλου Luc., d. h. ohne Erregung und Wissen der Volksmenge, wie es eben das Synedrium gewünscht hatte, Matth. 26, 5) zu überliefern.

Wir machen hier nochmals auf jenes τότε, wie auf dieses ἀπὸ τότε, als einen deutlichen Fingerzeig aufmerksam, dass das vorausgegangene Ereigniss in Bethanien (gekränkter Geiz und Ehrgeiz oder Stolz, woran Satan, durch Stolz und Hochmuth selbst einst gefallen, das Seine flugs anknüpfte), die Triebfeder für Judas bildete, hinzugehen, um durch den sich gerade darbietenden Verkauf eines ihm so wenig sympathischen Herrn sich äusserlich und innerlich schadlos zu halten.

IV. Das Scheidemahl.

Joh. 13, 21 — 30 (vgl. V. 2. 10 f.). Matth. 26, 21 — 25. Marc. 14, 18 — 21. Luc. 22, 21 — 23.

Nach der Fusswaschung, welche der Meister und Herr an seinen Jüngern vollzog, sprach er zu ihnen bei Tisch: „Ihr seyd rein, aber mit nichten (οὐχί) alle! Denn er kannte den, der ihn überlieferte" (Joh. 13, 10f.); und dann weiter, dass er, ihr Herr und Aussender, ihnen, seinen Dienern und Gesandten

---

* Als eine teuflische Bindung der Zunge, so dass Judas „den heiligen Namen nicht mehr aussprechen konnte", erklärt dieses einfache αὐτόν Abrah. a S. Cl., nach Euthymius, b. Creizenach S. 4.

** Vulg. *constituerunt;* — oder auch sofort „wogen dar", zumal mit Vergleichung von (s. u.) Sach. 11, 12 וישקלו, wofür LXX, wie auch Esr. 8, 25f., ἔστησαν: s. b. Wichelhaus a. O. S. 117f. und Keil, Matth. S. 511.

(Aposteln), ein in der Nachfolge nur beseligendes Beispiel gegeben habe (V. 12—17). Aber — „nicht von allen unter euch sage ich (von solchem Thun und seiner Seligkeit). Ich weiss, welcher Art die sind, die ich mir auserwählte (ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην, S. 113): doch (es musste geschehen) damit die Schrift erfüllt würde: 'der da isset mit mir das Brot, hat erhoben wider mich seine Ferse'.* Von nun an sage ich's euch, bevor es geschehen, damit ihr glaubet, wann es geschehen, dass Ich es bin" (der wahrhaftige Christus, S. 87, also an mir dann nicht irre, sondern dadurch gerade recht fest werdet). Dazu für die Getreuen sogleich die feierliche Zusicherung (Joh. V. 20): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer aufnimmt wenn ich jemand senden werde, Mich nimmt er auf, wer aber Mich aufnimmt, nimmt Den auf, der gesendet hat Mich." Nachdem er dies gesagt, ward Jesus erschüttert im Geist und bezeugte und sprach (was er ihnen eben „von nun an" sagen wollte, damit sie nach dem Verrath nicht einen Fehlgriff ihres Herrn in seiner Jüngerauswahl, sondern vielmehr dessen prophetisches Vollbewusstseyn anerkennten, V. 18f.): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, dass Einer aus Euch wird überliefern mich" (Joh. V. 21. Matth. 26, 21. Marc. 14, 18; „doch siehe die Hand des, der überliefert mich, mit mir ist über dem Tische", Luc. 22, 21: ein Nachklang des obigen Psalmcitats Ps. 41, 10 von dem, welcher das Brot mit ihm isset und dessen gewaltthätiges Organ, Fuss und auch Hand, unten und oben, auszuschlagen schon wie erhoben ist).** „Denn des Menschen Sohn zwar, nach

---

* Ps. 41 (40), 10 [גם־איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עקב עלי, LXX [καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, d. h. der Mann, mit dem ich in Frieden, ἐφ' ὃν ἤλπισα] ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν (hat ausgestreckt) ἐπ' ἐμὲ τὸν πτερνισμόν. Darin drei Stufen vor dem Abfalle zur plötzlichen groben Feindseligkeit: a) er war mein Freund, b) auf den ich mein Vertrauen setzte, c) war mein Tischgast.

** Nach dieser allerdings nicht gerade chronologisch zwingenden Aufeinanderfolge bei Luc., s. V. 19 f., wäre Judas auch noch bei dem heil. Abendmahl mit dessen polarischen Wirkungen zugegen gewesen, wogegen auch Matth. 26, 21—25 und Marc. 14, 18—24 beide mit folgendem Partic. Praes. ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς (τὸν) ἄρτον κ. τ. λ. ebensowenig seyn würden, als Paulus 1 Cor. 11, 23 ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον, während Johannes die Einsetzung dieses heil. Mahles überhaupt nicht hat. — Vgl. hierüber C. Loeber, an Judas proditor inter-

der (heiligen) Bestimmung, gehet hin, doch wehe jenem Menschen, durch welchen er verrathen wird!" (Luc. V. 22.) „Da nun blickten (lange, ἔβλεπον οὖν) auf einander die Jünger, ungewiss, von wem er sagt" (Joh. V. 22). Was Jesus genau und voraus wusste und ihnen jetzt andeutete, ahnten sie also bisher noch nicht. Sie wurden aber mit grossem Schmerz erfüllt (λυπούμενοι σφόδρα, Matth. 26, 22; ἤρξαντο λυπεῖσθαι, Marc. 14, 19) und begannen theils unter einander zu erforschen, wer denn von ihnen Dieses zu vollführen im Stande und Begriff wäre (συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν, Luc. V. 23), theils auch ganz offen den Herrn selbst nach einander zu fragen: „Doch nicht etwa Ich bin es, Herr?" (Matth. V. 22 μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; Marc. V. 19 μήτι ἐγώ; „doch nicht etwa Ich?"). Nachdem Jesus noch hinzugefügt, dass es seinem Verräther besser wäre, nicht geboren zu seyn, hielt es selbst Judas, den der Herr hier wohl fixirt hatte, an der Zeit, in jene Frage mit einzustimmen:

Μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; „Doch nicht etwa Ich bin es, Rabbi?" (Matth. V. 25;)

worauf Jesus: σὺ εἶπας, „Du (selber) hast es gesagt!"

Das Detaillirtere berichtet Joh. V. 23 ff. so. Es war bei Tisch; „Einer von den Jüngern lag eben hierbei am Busen Jesu, den er liebte" (die bekannte theuerste und bescheidene Selbstbezeichnung dieses Evangelisten selbst, s. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Diesem Schossjünger winkt (der Wortführer innerhalb der Jüngerschaft) Simon Petrus und sagt (damit) zu ihm: „Sprich, wer ist es, von dem er sagt?" So BCL, mehr erklärend AD al. πυθέσθαι (zu forschen) τίς ἂν εἴη (οὗτος), περὶ οὗ λέγει; während ℵ nicht ohne inneren Widerspruch beides verbindet: πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ ἔλεγεν, καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπέ, τίς ἐστι περὶ οὗ λέγει. — Eben nun an die Brust Jesu hingelehnt, wie er es war (οὕτως BCL, S. 82), worauf auch 21, 20 zurückkommt,

---

fuerit s. coenae, 1706; — M. Wieland, Judas Iscar. coenae dominic. conviva, 1710; — M. H. A. Dreckmann, de Juda coenae dominic. conviva, 1737; — Baumgarten (J. H. Gerling), de Juda sacr. coen. conviva, 1744; — Winer, RWB. a. O.; — K. F. Keil, „hat Judas Ischar. das heil. Abendmahl vom Herrn empfangen?" in Luthardt, Ztschr. f. k. Wissensch. 1880, V, 236 ff.

so dass er nur leise zu sprechen nöthig hatte, fragt er: „Herr, wer ist es?“* Jesus antwortet (mit gleich gedämpfter Stimme): „Jener ist es, welchem Ich eintauchen werde den Bissen und geben werde ihm.“** „Nachdem er nun eingetaucht den Bissen (nimmt und BCL) giebt er (ihn) dem Judas Simonis von Karioth (S. 109). Und nach dem Bissen, da (Matth. V. 14 wie oben, *accurate notatur tempus,* Beng., fehlt jedoch ℵ) ging ein in Jenen der Satan“ — eine Steigerung von V. 2, wo Satan dem Judas den Gedanken in das Herz geworfen hatte, Jesum zu überliefern: denn nun, nachdem schon der Verkauf Jesu (S. 120 f., Luc. 22, 3) ein Stadium dazu gewesen (indem nach v. Hofm. Schriftbew. I, 452 „jener bildliche Ausdruck in weiterem oder engerem Sinne gebraucht werden konnte“), nahm Satan — in höchster, dritter Potenz — selbst von ihm Besitz, eine nicht bloss dämonische, sondern wirklich satanische Besessenheit, vgl. Daub a. O. (Herz. RE. XIX, 397): der Teufel sey in Jud. Ischar., dem Gegenbilde Christi, sogar in Menschengestalt als „das mit seinem Werkzeug identificirte Böse“ erschienen.***

Eine naheliegende Analogie hierzu bietet im Gegensatz auch das Essen und Trinken von dem Leibe und dem Blute des Herrn entweder zum ewigen Leben, oder, bei Verschuldung, zum Gericht (1 Cor. 11, 27—29), woran auch die, nur zu βάψας nicht wohl stimmende, obige LA. λαμβάνει καὶ δίδωσιν

---

* So, und noch anschaulicher, weil das Anlehnen erst zum Zweck der leisen Frage einführend, Theod. Mopsu., Comm., ed. O. F. Fritzsche p. 34 seq.: τῷ Ἰωάννῃ — νεύει Πέτρος ὡς ἂν ἐγγυτέρῳ ὄντι καὶ δυναμένῳ ἡσυχῇ πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ, τίς ἄρα εἴη ὁ προδώσων αὐτόν. Ἀναπεσὼν οὖν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ (wie ebenso auch Joh.), ὥστε μὴ ἐξάκουστον βοῆσαι τῶν λοιπῶν, ἐπύθετο.

** Die Fassung bei Matth. 26, 23 ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα, οὗτός με παραδώσει ist generell und noch vorausgegangen, wohin, noch ausser der Acoluthie V. 23 vor 25, namentlich auch Marc. 14, 20 weist: εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον, wozu bei Joh. jetzt das Individuelle kommt. Ferner abliegend ist aus mehreren Gründen, dass jenes erstere Synoptische beiderseits auf V. 18 bei Joh. ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον hinauskäme, s. ob. S. 122.

*** Augustin., cons. evang. III, 1: *Quando enim intrat (Diabolus) in cor, nisi immittendo iniquas persuasiones cogitationum iniquarum? Sed nunc intelligere debemus a Diabolo Judam plenius esse possessum: sicut contra in bono illi, qui jam acceperant Spiritum sanctum, quando eis post resurrectionem insufflavit, dicens: accipite Spiritum Sanctum* cet. (Joh. 20, 22 seq.).

Ἰούδᾳ (BCL) in Vergleichung mit Matth. 26, 26 f. (Marc. 14, 22 f. Luc. 22, 19) λαβὼν (τὸν) ἄρτον (τὸ ποτήριον) — καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς erinnern könnte.

Da nun, wo nach Eingang Satans nichts mehr zu ändern war, sagt Jesus zu Judas (laut, Joh. V. 27): „Was du thust (zu thun schon begonnen hast), thue rascher!“ — ein schmerzlicher Rath und Befehl, das nun einmal Unvermeidliche nicht noch länger aufzuschieben, zugleich wohl auch um für das Nachfolgende des Verräthers entledigt zu seyn (Ambros.). „Dieses aber verstand keiner von den Tischgenossen (also auch selbst Johannes nicht, geg. Beng.), wozu er es spräche zu ihm. Denn einige meinten, da die Cassette hatte Judas, dass sage zu ihm Jesus: kaufe (was ja wieder nur ein rechtes Stichwort für den kaufenden und verkaufenden Oeconom gewesen wäre), wessen wir bedürfen auf das Fest, oder (eben die von ihm vorgewendete und ausgebeutete andere Seite seiner Verwaltung, S. 115 ff.) den Armen dass er etwas gäbe.“ — Selbst gesprochen oder vielmehr nur nachgesprochen hat bei diesem Scheidemahle Ischarioth nur jenes Eine flaue Wort der Betroffenheit (S. 123): μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; „doch nicht etwa Ich bin es, Rabbi?“ — Nicht ein steinerner Gast war er bei demselben, aber ein Gast mit steinernem Herzen.

„Nachdem nun genommen hatte den Bissen Jener (ἐκεῖνος, vgl. V. 26 u. 27 — eine Reassumtion des dortigen μετὰ τὸ ψωμίον), ging er auf das antreibende Wort Jesu hinaus sofort. Es war aber Nacht.“ Und so Inneres und Aeusseres in düstrer Harmonie: es war eben „die — hier anhebende — Stunde und Macht der Finsterniss“, Luc. 22, 53. Drinnen aber bei den Zurückgebliebenen war es licht und rein.

V. Der Kuss des Verraths.

Matth. 26, 47—50. Marc. 14, 43—46. Luc. 22, 47 f. Joh. 18, 2—(5) 9.

Noch in derselben Nacht ging Jesus, nach dem Lobgesange, mit den Eilf über den Bach Kidron in den Garten Gethsemane am Oelberge, wo er, entfernt von den schlaftrunkenen Seinen, unter Angst- und Blutschweiss betete und durch einen Engel vom Himmel gestärkt ward. Zum drittenmal zu

den schlafenden Jüngern zurückgekehrt, sprach er: „Gekommen ist die Stunde! Siehe, überliefert wird des Menschen Sohn in die Hände der Sünder! Erwacht! Lasst uns gehen! Siehe, der mich überliefert, ist genaht!“ (Marc. 14, 41 f. Matth. 26, 45 f.)

„Es wusste nämlich auch Judas, der ihn überlieferte, den Ort, weil oft sich versammelte Jesus dort mit seinen Jüngern. Nachdem nun Judas genommen die (römische) Schaar und von Seiten der Hohenpriester und der Pharisäer Diener, also weltliche und geistliche Mannschaft, kommt er dahin mit Fackeln und Laternen und Waffen.“ (Joh. 18, 2 f.)

„Und indem Jesus noch redete, siehe Judas, Einer der Zwölf! — kam voraus (προήρχετο, Luc.), und mit ihm ein grosser Haufe, mit Schwertern und Stangen, von Seiten der Hohenpriester, Schriftgelehrten, Tempelhauptleute (στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ Luc. 22, 52 s. ob. S. 120) und Aeltesten des Volks. Der ihn aber überlieferte, gab ihnen ein verabredetes Zeichen“ (σημεῖον Matth., σύσσημον Marc.), indem er sagte:

Ὃν ἐὰν φιλήσω, αὐτός ἐστιν!	„Welchen ich etwa werde geküsst haben, Er ist es!“
Κρατήσατε αὐτόν, καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς!	„Haltet fest ihn, und führet ihn ab sicher!“

(Matth., Marc.)

„Und sogleich herangetreten zu Jesu sprach er:

Χαῖρε, ῥαββί!	‘Sey gegrüsst, Rabbi!’

(Matth.; Marc. nur ῥαββί, nach A ῥαββί, ῥαββεί).

Und küsste ihn ab (od. zärtlich, κατεφίλησεν, Matth., Marc.). Jesus aber sprach zu ihm: ‘Freund (ἑταῖρε), wozu bist du da!’ (Matth.) ‘Judas, mit einem Kusse des Menschen Sohn überlieferst du?’ (Luc.). —“

„Jesus aber trat heraus und sagt zu der Rotte: ‘Wen suchet ihr?’ Sie antworteten ihm: ‘Jesum, den Nazoräer!’ Sagt ihnen Jesus: ‘Ich bin es!’ Es stand aber auch Judas, der ihn überlieferte, unter ihnen (Joh., sofern die Rotte die Selbstdarbietung Jesu für nicht glaubhaft hielte). Jene wichen zurück und fielen zur Erde. Da nochmals fragte er sie: ‘Wen suchet ihr?’ Sie aber sprachen: ‘Jesum, den Nazoräer’. Antwortete Jesus: ‘Ich sagte euch, dass Ich es bin! Wenn ihr denn Mich suchet, lasset diese (die Jünger) weggehen’.“ (Joh.)

Da traten die Häscher herzu, legten die Hände an Jesum, banden ihn und hielten ihn fest.

Hier erscheint der Verräther, nach der teuflischen Verabredung, zuerst unter einem Liebeszeichen, um seinen Herrn den Schergen zu signalisiren, mit der Aufforderung, ihn sicher festzunehmen, und demgemäss mit einem bez. wiederholten Kusse und süsslicher Heuchelrede gegen denselben, welcher ihm mild und dennoch treffend begegnet; darauf, zwar unter sein Gelichter zurückgezogen, doch keck dableibend, ohne die Bestürzung und sogar Ehrfurcht oder wenigstens Furcht der Häscher zu theilen.

VI. Das Ende.

Matth. 27, 3—5. Act. 1, 16—20. (25.)

Noch in derselben Nacht hatte Jesus, während ihn Petrus draussen dreimal verleugnete, vor dem Hohenpriester Hannas gestanden, wo er auf die Oeffentlichkeit seines Lehrens verwies, und am Morgen vor Caiaphas und dem Synedrium, wo falsche Zeugen wider ihn aussagten, Jesus aber sich offen als den Sohn Gottes bekannte. Hierauf von dem Hohenrathe zum Tode verurtheilt, und nun von seinen Wächtern verspottet und unter Hohnreden in das Angesicht geschlagen, ward er am Morgen gebunden an das weltliche Gericht des römischen Landpflegers Pontius Pilatus ausgeliefert (Joh. 18, 19 ff. Matth. 26, 59 ff. 27, 1 f. Marc. 14, 55 ff. 15, 1 f. Luc. 22, 63 ff. 23, 1). — S. d. folg. Art. VIII.

„Da" nun (τότε Matth. 27, 3 wieder den Zeitpunct fixirend und, gleichwie früher Matth. 26, 14. Joh. 13, 27., S. 119. 121. 124, den Verrath, so jetzt nach der unwiderruflichen Verurtheilung Jesu durch das geistliche Gericht zum Tode — weder früher* noch später, also auch nicht erst nach der Kreuzigung,

* So Chr. Aug. Heumann zu Matth. 27, 3 und Joh. 18, 15., indem er hier unter (ὁ) ἄλλος μαθητής, welcher mit Petrus dem gefangenen Jesus nachfolgte und als dem Hohenpriester bekannt signirt wird, nicht Johannes, gleich 20, 2. 3. 4., sondern nach Vorgang von J. C. Mercken (obss. critt. in pass. J. Chr. 1722, *„qui non uno nomine inter literatos infelices reputari meretur"*, Lampe, comm. ev. Joh. Bas. 1727, III, 523) Judas Ischarioth verstanden wissen will, welcher den Verrätherlohn zuerst etwa dem Hohenpriester habe zurückgeben wollen.

v. Ammon, Leb. J. III, 455, — einen Rückschlag und den Eintritt einer furchtbaren Reue motivirend, wie auch der ausdrückliche Zusatz besagt:) „als gesehen Judas, der ihn überlieferte*, dass er verurtheilt worden, von Reue ergriffen (μεταμεληθείς**), brachte er zurück (ἔστρεψεν) die 30 Silberling den Hohenpriestern und Aeltesten, sonach eben dem das Todesurtheil fällenden Synedrium, indem er sagte — das uns aufbewahrte letzte Wort von Judas — V. 4:

Ἥμαρτον, παραδοὺς αἷμα ἀθῷον! „Gesündigt habe ich, indem ich überlieferte unschuldiges Blut!"

Vielleicht geschah es zugleich in der schwachen Hoffnung, dieses thatsächliche Gegenzeugniss, dieser Widerruf in Wort und Werk mit Restitution des erhaltenen Lohns von Seiten des intellectuellen Urhebers der Gefangennahme Jesu, könne bei diesen Richtern, ehe weiter vorgegangen würde, ebenfalls eine Revision oder Abolition und Rehabilitation nach sich ziehen. Dabei kann nicht unbemerkt bleiben, dass der reuige Verräther, sey es aus berechnender Accommodation oder auch aus eigener Ueberzeugung, den Verrathenen nur menschlich als einen „Unschuldigen", *non jam Messiam* (Beng.), ansieht und bezeichnet. Diese Richter aber sprachen: „Was geht uns das an? Du wirst zusehen!"

Da warf, heftig erregt (Beng. *irrequieto animo*), Judas die Silberstücke in dem Tempel hin (Lachm., Tdf. 7 mit ἐν τῷ ναῷ, einfacher ℵBL Tdf. 8 εἰς τὸν ναόν), wie ja auch erst bei dem Handel um den Verrath die Tempelhauptleute (στρατηγοί, Luc. 22, 4 s. ob. S. 120) mitbetheiligt gewesen waren; doch auch dies nicht ohne ein neues Sacrilegium, welches in der LA. ἐν τῷ ναῷ nur noch augenfälliger würde, da in den Tempel (ναός) nur Priester mit ihren Functionen gehörten; — zog sich darauf zurück (ἀνεχώρησεν), ging hinweg und erhenkte sich (ἀπελθὼν ἀπήγξατο, beides, was auch ganz psychologisch, war

* Ὁ παραδιδούς als habituelle Bezeichnung (ℵAC al.), wogegen historisch accommodirend und vielleicht mit Rücksicht auf V. 4 ὁ παραδούς BL al.

** Nach mittelalterlicher Anschauung (s. b. Creizenach S. 6) soll sich „Judas deshalb erhängt haben, damit er noch vor Christi Höllenfahrt in der Hölle ankäme, weil er hoffte, dass er alsdann auch in Anbetracht seiner Reue [wovon sogleich] von Christo aus der Hölle gerettet werde."

Eins, oder doch letzteres dem ersteren auf frischer That, auf dem Fusse folgend).

Da nun überhaupt kein unreiner Verdienst in den Tempelschatz aufgenommen werden durfte (Deut. 23, 18 vgl. 2 Kön. 12, 17), so kauften die Hohenpriester für den zurückgebrachten Blutpreis den „Töpfer-Acker" — eine durch zweimaligen Artikel (τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως) als schon damals notorisch markirte (und erst später in „Blut-Acker" verwandelte) Localbenennung —, nach v. Ammon, L. J. III, 455 „ein Stück abgelehmten oder von Thon entblössten Landes", oder vielmehr ein, noch jetzt vorhandenes, Thonlager, worin Leichen in kurzer Zeit zu Staub werden, zu welchem auch das „Töpfer-Thor" führt, und zwar kauften sie es eben zu einem Begräbniss für die Fest-Pilger, woher denn jener Acker, zugleich als ein Document der hier berichteten Thatsache, den bleibenden Namen „Blut-Acker" erhielt, — eine überraschende Verknüpfung nicht etwa nur von unreinem Erwerb mit einem für gleich unrein geachteten Leichenfelde, sondern vielmehr und in Wahrheit von „dem Solde der Sünde", d. i. dem Tode und Grabe, (Röm. 6, 23) mit dem Solde der grössten Sünde, des Verraths an dem Herrn. Und auch noch jetzt ist dort (nicht allein Töpferei, vgl. Jahrbb. f. dtsch. Theol. 1876, III, 472 f., sondern auch) ein Platz von 90 Fuss Länge und halber Breite zum Pilgerbegräbniss, mit dessen antiseptischer Erde auch das Campo santo von Rom und Pisa überstreut ist.

Einen anderweiten biblischen Bericht über das Ende des Judas* hören wir in dem kurzen Vortrage bald nach der

* Die betr. Literatur b. Win., a. O. I, 748; Hase, L. J. u. G. J. S. 546 f.; Herz. RE. VII, 128 ff. u. a. Darunter: G. H. Goetze (J. Warnecc.) de suspendio Judae, 1661 (1735); — M. Barbatii novissima Judae Iscar. fata, 1665; — J. Roeser, Triga diss. de morte Judae, proditoris Christi, 1668 (1703); — *Jac. Gronov., exercc. acadd. de pernicie et casu Judae τοῦ προδότου, 1682; de nece Judae et cadaveris ignominia, 1683; acc. ear. defensio, 1702, et illustrat., 1703; — dazu: Fr. Woerger, symbolae, 1688; — T. Eckhard, de funesto Judae exitu, 1689; — A. Bynaeus, de morte J. Chr., lib. I, 274 seqq., 1691; — Jac. Perizonius, diss. de morte Judae et verbo ἀπάγχεσθαι, in qua explicantur et conciliantur ll. Matth. 27, 5 et Luc. Act. 1, 18., 1702 (1722, 1766), s. unt. S. 134; — A. V. Hantschmann, de αὐτοχειρία Judae Isc., 1712; — J. F. Neunhoefer, de Juda ruptis in gravi praecipitique lapsu ilibus exstincto, 1740. — A. Austen, de genere mortis Judae. — Vgl. überh. noch Hofmann, L. J. n. d. Apocr. § 77.

Himmelfahrt Jesu über die Wiederbesetzung der durch den Hingang dieses „Wegweisers oder Führers für die Häscher Jesu“ (τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν, Act. 1, 16) zur Erledigung gekommenen Apostel-Stelle aus dem Munde des nunmehrigen Führers der hinterlassenen Jüngerschaft (oder, wie Chrysost. b. Lechler z. d. St. sagt, „des Mundes der Apostel und der Spitze ihres Chores“), welcher aber seinen Vorschlag, um ihm Berechtigung und Autorität zu verleihen, nur auf alttestamentliche Weissagung und Weisung gründen wollte und konnte. Diese erste längere Rede des Apostelfürsten an seine Mitapostel wird durch äusserste Zartheit characterisirt, namentlich durch das sogleich anhebende teleologische Verhältniss der Judas betreffenden ungeheuerlichen Ereignisse, welche der heil. Geist vorausgesagt, so dass ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν das erste Wort (V. 16) bildet, und sodann durch die Wahl der Ausdrücke über den unseligen Ischarioth selbst, als z. B. den, welcher zuvor unter uns, die Apostel, zugezählt, „ein Wegweiser geworden den Häschern Jesu“ (V. 16f., statt „Verräther“), eine Delicatesse, welche auch in Bezug auf den eben in Rede stehenden Ausgang des Judas Ischarioth nachwirkt und daher auch in exegetischer Hinsicht, zumal über πρηνὴς γενόμενος, um den richtigen Thatbestand zu gewinnen, wohl zu berücksichtigen ist. — Dieser unsere gegenwärtige Untersuchung zunächst betreffende Passus steht

Act. 1, 18f.:

Οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας· καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. Καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμά(χ), τοῦτ' ἔστι χωρίον αἵματος.

„Dieser denn nun hat erworben ein Grundstück vom Lohn der Ungerechtigkeit, und, vorgebeugt geworden, ist er geborsten in der Mitte und sind ausgeschüttet worden alle seine Eingeweide. Und bekannt ist es geworden allen Bewohnern Jerusalems, so dass genannt worden ist jenes Grundstück in ihrer eigenen Mundart Akeldama(ch), das heisst Blut-Grund.“

Da hier ausdrücklich von einer allgemeinen Notorietät der Sachen (*γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν) gesprochen wird, so können es schon aus diesem Grunde nicht verschiedene Versionen und bez. Sagen seyn, die wir dort bei Matth., hier bei Luc. vorfänden.** Vielmehr ist gerade auch aus dieser Notorietät ein und der andere Ausdruck des Petrus bei Lucas geflossen und leicht erklärlich, welcher andernfalls, so wie es bei der Erzählung des Evangelisten Matthäus geschieht, noch eigentlicher gelautet haben würde, als es in der gehobenen, auch namentlich das Graunhafte euphemistisch einhüllenden Sprache des anderen Jüngers und Redners Petrus (vgl. V. 16f. S. 130, nachher V. 25 S. 139 f.) geschieht.*** Dies gilt namentlich auch sogleich von

---

* Ohne ein verschleifendes δ, wie vereinzelt in ℵ und danach Tischend. 8 δ καί.

** Unannehmbar daher, weil gegen dieses γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν sowie gegen die Mitanwesenheit beider Referenten, auch des Matthäus, bei der Rede Petri, ist z. B. Hase, Leb. Jesu: „Offenbar haben beide Berichterstatter jeder nur den von ihm aufgenommenen Thatbestand gekannt, da sie sonst die andere Hälfte (?) nicht auslassen konnten [etwa Matth. das Secundäre, Luc. das Notorische?]; daher wahrscheinlich in jenen Tagen, als die Apostel von weit grösseren Interessen bewegt waren, nur das Factum des Selbstmordes bekannt, aber Niemand gefunden wurde, der die verschiedenen Gerüchte von der Art desselben berichtigte." (Ebenso auch wieder in der Gesch. J., S. 546.) Wie stimmt dies aber mit dem γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν? Dennoch ähnlich so die meisten; unt. and., nur noch räthselhafter, auch v. Ewald, d. 3 erst. Evv. S. 356: „man ersieht aus beiden Stellen (Matth. und Act.),wie verschieden die Auffassung dieser Geschichte des Todes des Verräthers wurde, je nachdem man sie entweder mit der apostolischen oder mit der evangelischen Geschichte näher verband" (?). Wie liesse sich dieser Zwiespalt mit der jenem Ereignisse selbst so bald nachfolgenden Rede des Petrus, und zumal mit dem γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ, und wie mit dem Bericht des eben bei jener Rede Petri selbst mit anwesenden Apostels und Evangelisten Matthäus vereinigen?

*** Richtig schon G. Raphel., annott. in N. T. ex Polyb. et Arrian. 1715, p. 105 seq.: — *adeo ut Lucae potius verba putem pro obscurioribus habenda et propterea ex Matthaeo illustranda. Neque id mirum videri debet. Matthaeus enim, tanquam Historicus, rem ita narrasse existimandus est, ut ab eis, quibus nota non erat, posset intelligi; Petrus contra in Actis apud eos loquitur, qui jam noverant, quo mortis genere interiisset Judas. Unde etiam, quum iisdem satis constaret, qua ratione ager emtus esset, multo est de illo negotio oratio ejus obscurior, quam eadem de re Matthaei narratio. — Num quis dubitare possit de Matthaei sententia? Annon potius*

ἐκτήσατο (wofür Syr. ܩܢܐ, und ebenso auch Del. hebr. Uebers. des N. T. קָנָה־לוֹ, Vulg. sogar *possedit*), als ob Judas persönlich noch selbst das Grundstück gekauft* oder zu kaufen Willens gewesen, um etwa, wie sogar Bengel meint, bei der erwarteten Hinfälligkeit der Sache Jesu für sich und seine Familie einen Wohnsitz zu haben, was, noch ganz abgesehen von der psychologischen Unwahrscheinlichkeit, dem Bericht des Matth. von dem Hinwerfen des Geldes in den Tempel, dem „Hingehen und (sofortigen) Sicherhängen" und dem Ankauf durch die Hohenpriester schnurstracks widerspräche, selbst für den Zeitraum von Ostern bis noch vor Pfingsten, wo diese Rede des Petrus als von einer allbekannten Sache handelt, theils viel zu umständlich, theils auch objectiv unmöglich wäre, wie auch ausser religiös-pragmatischem Zusammenhange mit dem Preise des Verraths stünde, und in das Blaue auch insofern verliefe, als diese Notiz für das prägnant angestrebte Ziel des Redners gänzlich irrelevant gewesen seyn würde. Dagegen ist dieser von Petrus gewählte Ausdruck ἐκτήσατο, wo nicht „rednerisch" (Lechl., gewiss aber nicht „dichterisch" Meyer), ein, eben auch nur für die Notorietät möglicher, gedrängter, um in die kurze Ansprache nicht erst auch noch das Synedrium herbeizuziehen, und vielmehr alles um Judas, dessen Ersatz es gilt, zu gruppiren und zu concentriren. So reicht schon das einfache *quod quis per alium facit ipse fecisse putatur* aus, und namentlich können Erwerbungen und Stiftungen aus der Hinterlassenschaft jemandes sehr wohl als noch von diesem selbst herrührend bezeichnet werden.** Also richtig z. B. die Hirschberg. Bibel: „durch

---

de Luca quaerat, quo modo quove casu pronus ceciderit? Neque tamen propterea Petrus obscure locutus est, quum res esset tunc omnibus notissima. Si quis autem orationem ejus legat non lecto prius Matthaeo, non sane plus inde intelliget, quam eum quocunque casu prolapsum dissiluisse. Und genau so auch neuerlich Lechler (Apostelgesch.): „wenn wir nicht die parallele Erzählung bei Matth. 27, 5 ff. hätten, könnte Niemand darauf kommen, dass Judas durch Selbstmord mittelst Erhängens umgekommen, und dass der Blutacker erst nach seinem Tode erkauft worden sey."

* Wie u. a. auch Herz. RE. V, 475, VII, 129; vgl. v. Ewald, Gesch. Isr. V, 400.

** Als eine solche kennt man in L. die sog. „Emil-Stiftung", wo auch Handelsfirmen mit Namen längst Verstorbener fort und fort activ bleiben.

das ihm ausgezahlte Geld — hat er nichts für sich gewonnen, nur zum Kaufe des Ackers dasselbe unwissend erworben, vgl. Sir. 29, 8“ (6 ἐκτήσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν); oder VAN ESS: „er veranlasste mit seinem Verrätherlohne den Ankauf“. Bei Erörterung der von Matthäus ausdrücklich angeführten Weissagung des Jeremia werden wir nicht nur auf das Verb. κτᾶσθαι, sondern auch auf dessen jetzige Form, worauf Jer. also auch bei dieser Rede des Petrus nicht ohne Einfluss geblieben, später (S. 154) zurückkommen. — Was übrigens das Object dieses Erwerbs Ἀκελδαμάχ (AB, aus dem chald. חֲקַל דְּמָא, vgl. hebr. חקר, *fodere*, graben, ackern, zumal es ein Thonfeld war), d. h. „Blut-Acker“ betrifft, so heisst er nach den Evangelien so als eben um Geld, das für unschuldiges Blut (αἷμα ἀθῷον Matth. 27, 4 vgl. 8) erlegt war, gekauft, nicht als *ager sanguine Judae tinctus,* was zwar als eine zweite Realisirung jenes Namens nicht unerhört (vgl. Gen. 22, 14), aber nach Matth. schon pragmatisch unmöglich wäre und wozu auch ὥστε κληθῆναι κ. τ. λ. V. 19 nicht zwingt, zumal Erhenkte, und auch selbst bei dem durch gewaltsamen Ausbruch massenhafter Gase durch die angegriffenen Weichtheile zumal der Bauchmuskeln geborstenen Leibe*, eben kein „Blut“ vergiessen.

Wesentlich ebendasselbe gilt aber auch von dem zweiten Umstande, welcher in der Rede des Petrus anders lautet, nicht aber anders gemeint ist, als bei dem historischen Matthäus. Statt des ἀπήγξατο in dessen Evangelium lesen oder hören wir nämlich in der Ansprache des Petrus bei Lucas: πρηνὴς γενόμενος, *pronus factus.* Freilich hat man hierunter meist einen Absturz verstanden, sey es von einem Baume (s. unt.) oder einem Bergvorsprunge, und zwar entweder einfach zur Erde (Syr. ܢܦܠ ܥܠ ܐܦܘܗܝ ܥܠ ܐܪܥܐ, wie DEL. hebr. N. T.; BENG. *projectus in faciem,* vgl. unt., v. AMM. III, 459), oder in einen Abgrund (ob. NEUNHOEFER), oder gar auf den Schindanger (GRONOV.), indem man dabei zwischen einem (aber durch πρηνῆ γενέσθαι, was nach BENG. „*non significat praecipitem se dare*“, ausgeschlossenen) selbstmörderischen oder einem durch Andere

* Vgl. auch crepare (Vulg.), crever, „crepiren“ von zerplatzenden Sachen, bez. auch animalischen Leibern, und dann, im niedrigen Sinne, auch von dem Absterben überhaupt.

oder auch automatisch bewirkten Sturze schwankt, um theils das nachfolgende Zerbersten, wie 2 Chr. 25, 12 (Vulg. *praecipitaverunt eos de summo in praeceps, qui universi crepuerunt*), zu erklären, theils eine Combination mit Matth. zu erzielen. — Oder man hat die Harmonie umgekehrt durch eine Vergewaltigung des doch ganz nüchternen ἀπήγξατο (sich erhängen) bei Matth. zu erreichen gesucht, indem man entweder dem Verbum selbst eine ungewöhnliche Bedeutung als „sich abängstigen" (Grot. *compressio spiritus e moerore summo,* Perizon. [ob. S. 129] *de animi desperatione et angustia,* Dan. Heins., Pricaeus) lieh, oder die Medialform auf ebenso unberechtigte Weise passivisch fasste als *strangulatus est.** — Gewöhnlich aber glaubt man Evangelium und Apostelgeschichte durch Zusammenschweissung dahin in Einklang setzen zu können, dass entweder der Versuch des Erhängens misslungen (gegen das abschliessende κ. ἀπελθὼν ἀπήγξατο b. Matth.) und erst später ein frei- oder auch unfreiwilliger tödtlicher Hinabsturz irgendwo erfolgt sey, oder dass dem mehr oder minder tödtlichen Erhängen durch Bruch des Baumastes**, woran es geschah, oder des zu schwachen oder verfaulten Strickes, ein Sturz in die Tiefe, vielleicht noch über schroffe Klippen und spitze Gesträuche (b. Strauss) gefolgt

---

* Sey es nun a) von den Juden (J. C. Oldendorp, conj. de Juda Isc. in templo ab Judaeis interfecto, 1754; oder b) von dem Teufel (vgl. b. Creizenach S. 7 f.), wie Lightfoot: *nempe quod Diabolus Judam illico post projectos in templo denarios raptaverit in aëre, strangulaverit, praecipitaverit ac illiserit in terram;* spec. zu Matth. 27, 5: *quum jam — recederet ad suos reversurus* (ἀπελθών?), *raptum eum in sublime Diabolus, qui in ipso habitabat, strangulavit ac praecipitem dedit, ita ut ad terram allisus rumperetur medius.* — Vgl. auch Bengel, Harm. der 4 Evv. 2. A. 1747, S. 542: nach Matth. eine Suffocation, wie die des Ahitophel 2 Sam. 17, 23 ἀπήγξατο (וַיֶּחְנָק, unt. S. 143, dessen comparative Herbeiziehung übrigens auch die petrinische Intention des πρηνὴς γενέσθαι als von Selbsterdrosselung nur noch weiter begründen würde), dagegen Act. 1, 18 „der Erfolg des Todes, dass näml. sein todter Körper sey auf die Erde, das Gesicht niederwärts, in einer greulichen Postur, zu liegen gekommen, da er dann mit einem Knall aufgebrochen und all sein Eingeweide ausgeschüttet worden ist. Ob der Strick gebrochen sey, oder ob der Satan auch noch an dem Körper solche Gewalt verübet, oder ob Menschenhände etwas dabei gethan haben, wird wohl niemand errathen."

** Nach der Sage von einer Espe, einem Johannisbeer- oder Feigenbaum, einer Weide oder Weinrebe, Creizenach S. 7 f.

sey.* Solche nur auf Missverstand der biblischen Stellen beruhende Complicationen sind schon alt: s. Routh, rell. ss. 1814 p. 1—9; Win., RWB. I, 748; Strauss, L. J. II, 508 ff.; A. Harless, fab. de Matth. syro-chald. conscr. 1841 p. 18; R. Anger, Synops. evv. 1852 p. 233 seq.: wie z. B. die unklare von Papias, Judas hoch aufgeschwollen sey in einem Hohlwege von einem begegnenden Wagen zerdrückt worden, oder bei Oecum. (nach Apollinaris), er sey nicht an dem Erhängen gestorben, sondern habe es, vor dem Ersticken herabgenommen, überlebt (ἐπεβίω), wie die Apostelgeschichte (also die einzige Quelle dieser gegen Matth. gehenden Vermuthung) darthue; oder, eben auch nach Papias, er sey, namentlich an Kopf, Gesicht und Schamtheilen ungeheuer verschwollen und voll ausgelaufener Jauche und Würmer gewesen, zuletzt aber, nach vielen Qualen, in seinem eignen (etwa von jenem Verrätherlohn gekauften), oder auch abgesonderten (S. 139), Grundstücke (ἐν ἰδίῳ χωρίῳ) verstorben, das seitdem verödet und unbewohnt sey (eine uncritische Zusammenziehung oder vielmehr Zusammenwerfung von Act. 1, 18; 20. 25 [nach Ps. 69, 26 und 109, 8] ἐκτήσατο χωρίον — γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, was doch gewiss ebenso auch von einem Gottesacker gesagt seyn kann, und von πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον), an welcher Stelle niemand ohne Zuhalten der Nase vorübergehen könne. Hieran schliesst sich im Wesentlichen auch die jetzt herrschende syncretistische Auffassung, wie sie, nach Casaubon. und J. Gerhard (harm.

* So auch die Vorstellung z. Th. in den mittelalterlichen Mysterien, wobei das ebenfalls mitdargestellte Zerplatzen des Leibes „dadurch motivirt ward, dass man annahm, die Seele habe keinen andern Ausweg aus dem Leibe finden können", nachdem „der Weg durch den Mund ihr versperrt gewesen sey, weil Judas Christum geküsst habe". (Creizenach S. 6.)

** Aehnlich u. a. auch (mit v. Ewald, Gesch. Isr.) Vaihinger, Herz. RE. V, 475, als mit schliesslichem Selbstmord auf dem erkauften Grundstücke aus Gewissensqualen; dazu ebend. VII, 128. Vgl. auch Hase, Gesch. J. S. 546: „Allenfalls wäre denkbar (?), dass Judas selbst jene (wenig schmeichelhaften) Gerüchte seines Todes ausgestreut habe, um das elende Leben vor dem Zorne der Christen zu retten" (!). — Eine diametral entgegengesetzte Unglaublichkeit ist das Apocryphon von dem in die Gestalt Jesu verwandelten und solcherweise an dessen Stelle zur Strafe gekreuzigten Judas, wie auch im Evangel. des Barnabas (Gust. Roesch, die Jesusmythen des Islam, in Theol. Stud. u. Crit. 1876 III, 450. 452).

p. 1848 col. 2 b. RAPHEL., ann. ex Polyb. et Arr. p. 109: *Matthaeus supplicii initium, Lucas vero finem et exitum describit,* vgl. ob. BENG.), etwa WINER dahin formulirt, dass Matth. nur das Hauptfactum, Petrus aber bei der Notorietät der Sache nur das Schicksal des Leichnams, also ersterer wieder gleichsam nur den Anfang, letzterer den weiteren Fortgang und das Ende dieses grausen Selbstmordes berichte; oder, wie HASE (L. J.): „die verschiedenen Berichte liessen sich durch die Vermuthung einigen, dass Judas sich erhängte und im Todeszucken losgerissen über Felsen hinabstürzte, sonach Matth. den Anfang, Luc. den Ausgang seiner Todesart erzähle." —

Nun ist es ja allerdings an dem, dass Petrus uns noch etwas mehr erzählt als Matthäus, nämlich das, infolge längeren Hängens an unbesuchter Stätte (s. ob. ἀνεχώρησε, S. 126) und der vor allem die Weichtheile ergreifenden Anschwellung und Auflösung, erfolgte Zerbersten des Leichnams mit Heraustreten der Eingeweide, und zwar als gleicher Notorietät, als das erstere, da V. 19 als überhaupt geltend unmittelbar folgt. Warum sollte er also gerade das doch gleich bekannte „Hauptfactum" selbst übergangen haben? Und er hat es auch gar nicht gethan. Eben in dem voraufgehenden πρηνὴς γενόμενος ist, statt einer nur befremdlichen Fortsetzung oder gar Alterirung jenes „Hauptfactums", nur dieses selbst und als geradeso geschehen, wie es Matthäus durch das einfache ἀπήγξατο berichtet, enthalten. Wir wissen nicht genau, ob Vulg. *(suspensus crepuit medius)* und LUTHER: „hat sich erhenkt und ist mitten entzweigeborsten" (wie wir es auch bei ERASM. und V. STRIGEL, ὑπομν. in N. T. 1565 p. 334 finden, s. u.) — nur aus einem harmonischen Gefühl, oder mit klarem Bewusstseyn in der Sache selbst das Richtige getroffen, wenn auch mehr historisch als mit Petrus rhetorisch ausgedrückt haben. Aber das Richtige ist es*; nur ist es als solches auch exact nachzuweisen. Wir vermögen es in Folgendem.

---

* Diesem nahe gekommen ist (s. Alberti, obss. phil. in N. T. 1725 p. 220) L. Bos durch die Erklärung von πρηνὴς γεν. als *„qui ex altiore loco laqueum affixum collo suo induit et sic postea praeceps desilit"*, worauf wie auf die euphemistische Ausdrucksweise der petrin. Rede der Verf. schon in seinem student. Erstlingsschriftchen De interpretatione sacra cum profana feliciter conjungenda (L. 1832) p. 9 seq. mithindeutete.

Was ist überhaupt πρηνής? Ganz wie das lat. *pronus* (vgl. πρό, *pro*), ist πρηνής eigentlich vorwärts- oder vornübergeneigt, vorgebeugt, vor- und überhängend *(proclinatus*, während *praeceps* auch schon durch seine Zusammensetzung mit *prae* und *caput* immer nur „den Kopf voran" bezeichnet), wie denn πρηνής ebenso auch von leblosen Dingen, zumal von Hügeln als abhängig (Abhang) vorkommt. Haben wir da nicht das Hängen und eine graphische Darstellung eines Erhangenen, dessen Kopf bei und nach der, eben durch die Erdrosselung bewirkten, Ueberfüllung mit Blut, zumal auch der ebendeshalb hochaufgeschwollen heraushängenden Zunge, und durch gleichzeitige Aufhebung der organischen Verbindung mit seinem Körper, also durch das (bei den and. Erkl. nicht immer beachtete) Gesetz mechanischer Gravitation wie auch schon durch den vorwärts drängenden Strick und wohl gar durch den Bruch des Genicks bekanntlich vornüber hängt?

Und so richtig Erasm.: *„gestus et habitus laqueo praefocati"*, und Strigel „πρηνής, *pronus seu pendulus: nam* πρηνές, *pronum, opponitur* ὑπτίῳ *i. e. supino; nam hi qui pendent proni spectant terram, nec erectos ad sidera vultus tollunt"*. — Danach hat denn Petrus, nur eben auch hier, wie überhaupt von dem entsetzlichen Schicksal des einst durch den Herrn selbst miterwählten Amtsgenossen (vgl. schon ob. V. 16 περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν statt des einfachen προδότου, S. 130), euphemistisch sprechend, durch πρηνὴς γενόμενος genau dasselbe gesagt, als Matthäus mit dem actenmässigen, und besonders auch durch das ἀπο- (s. u.) bedeutsamen ἀπήγξατο. — Ein, allerdings zugleich durch den Inhalt des zu deutenden Traumes (V. 16) mitbedingter und so weit möglich der Bedeutung des Traumes von dem Mundschenken (V. 13) ישׂא את־ראשׁך anzupassender (vgl. V. 20), durch das Nachfolgende aber unserem Falle ganz analoger Euphemismus findet sich Gen. 40, 19 in Josephs Auslegung des Traumes von dem ägyptischen Oberbäcker: „in noch drei Tagen wird heben Pharao dein Haupt von dir oben ab", ישׂא את־ראשׁך מעליך, was man als Kopfabschlagen (köpfen, enthaupten) fassen könnte (Lxx ἀφελεῖ τὴν κεφαλήν σου ἀπὸ σοῦ, Vulg. *auferet caput tuum*, Luth. ganz ohne das מעל, „dein Haupt erheben"), wenn nicht sogleich die jenen Gedanken abweisende

Erklärung nachfolgte, „und zwar wird er (man) hängen dich an ein Holz, und essen wird das Gevögel dein Fleisch von dir oben ab“ (nochmals מעליך).* Also bedurfte jener, dem früheren angepasste, Ausdruck נשׂא את־ראשׁ (vgl. V. 20) allerdings noch dringend dieser Erläuterung als ein „Aufhängen an ein Holz“, mit der Wirkung des נשׂא, dass der Kopf eben מעל (ab von oben) des damit Getödteten gleichsam abgewürgt worden sey, wie denn auch die Stellung criminell Gehenkter keine andere als die solcher Selbstmörder, also nothwendig ebenfalls mit Kopfvorbeugung verbunden, und ferner im letzten Grunde kein sachlicher Unterschied ist zwischen den Strafen der Enthauptung und der Erdrosselung, welche ja ebenfalls in organischer Ablösung des Hauptes vom Leibe besteht. — Noch pittoresker

---

* Kaum hätte übrigens das (מעל) נשׂא את־ראשׁ für das Enthaupten einen rechten und klaren Sinn, da das „Haupt erheben“ (נשׂא את־ראשׁ) zuerst offenbar in Correlation steht mit dem Erheben des Hauptes von dem ebendamit aus Ungnaden und Erniedrigung wieder in Amt und Würden eingesetzten Oberschenken (V. 13). Bis dahin ist das Loos Beider ein gleiches, um so verhängnissvoller daher für den Oberbäcker der singuläre Zusatz מעליך, „von dir ab“. Allerdings wird das Haupt auch dem Oberbäcker erhoben (am Holze), aber um sofort und sogar von seinem Leibe selbst (eben durch die Erdrosselung) wieder abzufallen. Zu diesem „Erhöhen“ am Holze bietet hinwiederum auch das N. T. eine treffende Parallele in jenem ὑψοῦν Joh. 3, 14: καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, und noch deutlicher 12, 32 ff. — σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. — Das „Köpfen“ hat an jener St. der Gen. 40, 19 unter ישׂא את־ראשׁך מעליך zwar nicht auch Philo verstanden, wie J. Gerhard, Comm. sup. Gen. 1693 p. 708 ihm Schuld giebt, da dieser De Josepho, OO. Frcf. 1691 p. 548 seq. von dem Oberbäcker ausdrücklich sagt: θνήσκει κρεμασθείς (wie Lxx Gen. 40, 19. 22. 41, 13), wohl aber die neuere Exegese (Knobel, Delitzsch, Keil) „enthaupten und den Leichnam nach der Hinrichtung an den Pfahl hängen“, was aber nach Abtrennung des Hauptes, welches, als persönlich kennzeichnend, bei Hingerichteten vorzugsweise, wo nicht allein, den Raben cet. preisgegeben zu werden pflegte, bei jener Annahme aber ganz fehlen würde, schwer noch vollziehbar wäre, wenn man nicht das doch so fest stehende תלה על־עץ (hängen an ein Holz) mit v. Bohlen (Del.) gegen die Bedeutung von תלה, *suspendere*, in ein Spiessen, σκολοπίζειν, das übrigens nur an lebendigen Leibern vollzogen worden ist, verwandeln will. Aber auch sonst ist nach dem Grundtext hier nirgends von einer Enthauptung die Rede, wie die Berichte von der Execution selbst V. 22 und 41, 13 deutlich besagen, wo nur vom „Aufhängen“ erzählt wird (תלה באשׁר פתר להם יוסף). S. hierzu noch Excurs I, S. 142 ff.

ist das Compositum des dort ebenso von Petrus gebrauchten πρηνής, nämlich καταπρηνής, d. i. vornüber abwärts gerichtet, der Gegensatz von ὕπτιος, *supinus, resupinus,* d. i. den Kopf nach hinten (s. ob. S. 137 V. Strigel), vgl. Plin. H. N. 28, 14: *supini cubitus conducunt oculis, at proni tussibus;* 7, 2 med. *humi jacentes resupini;* Hor. Sat. 1; 5, 10 *stertit supinus,* u. a. Hiermit ist also keineswegs immer ein Verbum oder auch nur der Begriff des Fallens oder „kopfüber Stürzens" (Lechler) verbunden, wie ja denn an uns. St. πρηνὴς γενόμενος steht, wörtlich kopfüber oder vielmehr kopfabhängig (über- oder auch niederhängend) geworden, was von „sich-hängen", ἀπάγχεσθαι (mit dem ebenfalls Abhängigkeit bezeichnenden Präverb. ἀπό, S. 137), nur in der weniger massiven Ausdrucksweise, dem Sinne nach aber gar nicht abweicht, so dass beide Relationen zusammen genau das wiedergeben, was dort Gen. 40, 19 neben und nach einander (S. 143) steht ותלה על־עץ ...נשׂא את־ראשׁ מעל. Auf das Zartere und Rücksichtsvollere, wie ebendaher auch überhaupt Euphemistische in der Rede des Petrus, gegenüber dem strict historischen Evangelisten, machten wir (S. 130. 137) schon aufmerksam und können dem noch hinzufügen, dass auch im Folgenden, wo um ein Anzeichen des Herrn selbst durch Lenkung des Looses bei der von Ihm jetzt getroffenen neuen Apostelwahl (ἐξελέξω, vgl. S. 106 ff.) an Stelle der mit Judas antheilig zu nichte gemachten ersten, ohne Zweifel ebenfalls durch den Mund des Petrus, gebetet wird, von dem Seelengeschick des Erhangenen Act. 1, 25 ebenso verblümt bemerkt wird (λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς), ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας, πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. Mit diesem Austreten von der heiligen apostolischen Stellung, „um hinzufahren an den ihm bestimmten (sonderlichen) Ort" wird doch gewiss einerseits das Verbrechen und andererseits die Verstossung zur Hölle angedeutet, — ein „absichtlich in ein ahnungsvolles schauerliches Dunkel gehüllter Ausdruck, auf nichts Anderes als den Ort der Verdammniss und des ewigen Fluches und Verderbens weisend" (Lechl.). — Rabbin. Stellen über *ire in locum suum id est in Gehennam* s. b. Lightf. z. Matth. 10, 4 u. Act. (Willkürlich und ἴδιος, „sonderlich", was zunächst auch im Gegensatz der übrigen Apostel gesagt wird, missverstehend, v. Amm., L. J. III, 459 von „einer besonderen Stelle des Hades

welche auch Virgil in d. Aen. den Selbstmördern anweise".) Dasselbe zugleich ein diametraler Gegensatz dieses Endausganges eines einstigen Apostels und des von dem wohl am gleichen Tage zu der Gemeinschaft mit Jesu im Paradiese begnadigten Schächers. (S. u. Art. IX.) Einen auch verbalen Gegensatz zu dem hier über Judas' Endgeschick gebrauchten Ausdruck bildet der von Clemens Rom. ad Cor. I, c. 5 über das des Petrus selbst: καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, wie über das des Paulus: εἰς τὸν ἅγιον τόπον. Während aber die Seele dorthin gegangen ist, scheint der Leib des unseligen Jüngers an der dazu ausgesuchten abgelegenen Stelle längere Zeit gehangen zu haben, ehe er aufgefunden ward, denn da war er infolge der solchenfalls immer bald eintretenden Geschwulst und Zersetzung schon „mittenentzweigeborsten" *(crevé, „crepuit"*, S. 133) und das Eingeweide herausgequollen, — ein dem Bilde der zerrissenen Seele und ihres ewigen Looses nur ganz entsprechender graunhafter Anblick, — ein ekelhaft schreckliches Ende des Verräthers seines göttlichen Herrn, — nicht „auch noch im Tode ein Trümmer apostolischer Hoheit" (Hase, G. J. S. 549). Demgemäss ist der Endausgang von Judas dieser gewesen, dass er in grässlichem und, weil er in seinem verrathenen Herrn auch jetzt nur „unschuldiges Blut", nicht Gottes Sohn und den allerbarmenden Herrn des Himmels und der Erde erkannte und nach seinem niederen fleischlichen Sinne nicht erkennen konnte, ohne Busse ihn nur vollends zerreissendem und „den Tod wirkendem" (2 Cor. 7, 10) Schmerze seinen Sündenlohn wegwarf und an abgelegener Stelle (s. ob. ἀνεχώρησεν, S. 126) durch den Strick endete und verwesend zerbarst, geistig aber in weite Ferne hinging (πορευθῆναι, vgl. 1 Petr. 3, 19) „an seinen (eigentlichen) Ort" — der ewigen Qual und Verzweiflung.*

Die historische Lösung des grossen Räthsels aber, wie es mit ihm, dem von Jesu Christo mitauserkorenen Jünger, dahin kommen konnte, liegt, zumal nach den Fingerzeigen des wiederholten τότε (z. B. S. 119. 124. 129), darin, dass 1) Jesus die tiefen, dunklen Falten im Herzen des Judas gleich

* Dagegen gilt keine menschliche Begnadigung, wie z. B. b. Hase, G. J. S. 549, welcher Judas mit dem verlorenen Sohne vergleicht, „der heimkehrend [!] Barmherzigkeit gefunden".

von Anfang sehr wohl kannte (Joh. 6, 10 f., S. 112), und es teleologisch wusste (Joh. 13, 18., vgl. Ps. 41, 10 die Spitze der vorhergehenden heuchlerischen Verschwörung V. 6 — 9, und im absoluten Sinne Joh. 17, 12; vgl. Matth. 27, 9 f., s. unt., Act. 1, 16. 20), dieser Eine von den Seinigen werde und müsse ihn zum Tode verrathen (s. ebenda). Zu diesem Extrem bot 2) Judas durch seine niedrige Oeconomie und Empfindlichkeit (Geld- und Ehrgeiz, Habsucht und Stolz*, durch den ja Satan auch selbst zum Fall gekommen) zwar die Handhaben, aber 3) der Teufel selbst hat ihn daran gefasst und fürerst zu seinem Organ und Gelichter gemacht, nach seinem zeitlichen Verbrauch aber leiblich vernichtet und geschändet und geistig zu seinem ewig unseligen Knechte in der Hölle gemacht.** —

Die vier- oder fünfmaligen Reden dieses Unglückseligen (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), welche uns die Evangelien aufbewahrt haben — Pendants zu „den Reden des Satan in der heiligen Schrift", — waren gerichtet

1) gegen Maria in Bethanien aus Schachersinn;
2) an das Synedrium in Jerusalem bei dem Handel um Jesum;
3) an die Häscher und
4) an Jesum in Gethsemane;
5) zuletzt nochmals an das Synedrium im Tempel aus verzweifelnder Reue.

Der logisch-rhetorische Character dieser Reden des Jud. Isch. ist, namentlich auch seit ihn der Teufel in Besitz genommen, ebenfalls analog „den Reden des Satan" und nach dem *le style c'est l'homme,* scharf-verständig, nach Stoff und Form schneidig und ätzend, daher präcis und, auch wo sie heucheln, der Ausdruck eines raffinirten Innern.

Ihrer waren, um sie hier übersichtlich zu recapituliren, folgende:

* Traf einen Petrus noch „viel schneidender ein Verweis" seines Herrn (Hase, G. J. S. 547), so traf dieser eben einen ganz verschiedenen Herzensboden.

** Die, z. Th. mythologisch nachgebildeten, mancherlei Sagen über die besonderen Strafen des Verräthers Judas s. b. Creizenach S. 26. 28 ff., darunter auch „die grossartige Schilderung der Höllenqual des Judas in Dantes göttl. Comödie (Inferno cant. 34)"; vgl. J. Meier a. O. S. 14 f.

a) Cap. II raisonnirend und taxirend (mit „Verkaufen", „Denaren" und, als technischer Vorwand, „Armen"): διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς (Joh. 12, 5);

b) Cap. III schachernd (hin und her zwischen Dein und Mein, mit Geben und Dagegengeben): τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν (Matth. 26, 15);

c) Cap. IV frech und heuchlerisch (den anderen Jüngern nachsprechend): μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί (Matth. 26, 25);

d) Cap. V denuncirend (durch den Judas-Kuss) mit Gruss und dem practischen Häscher-Worte vom „Festhalten" und „sicheren Abführen" (Matth. 26, 48);

e) Cap. VI verzweifelnd (im Bekenntniss von Sünde und Verrath, aber — anders als der vom Hahnschrei und von Jesu Blick getroffene Verleugner Petrus, welcher da „hinausging und weinte bitterlich" [Luc. 22, 61 f.] — ohne Busse und Glauben, daher auch ohne Sühne und Versöhnung): ἥμαρτον, παραδοὺς αἷμα ἀθῷον (Matth. 27, 4).

Wir fügen zu dem Bisherigen noch zwei besondere Excurse. —

Excurs I.

Während der von seinem Jünger verrathene Herr unter Uebelthäter „an ein Holz gehangen worden" ist (Act. 5, 30. 10, 39), wie Art. IX näher ausführen wird, um dadurch der Welt das Leben zu geben und selbst zur himmlischen Herrlichkeit einzugehen, hat sich der ernüchterte Verräther selbst erhangen, um zur Hölle zu fahren. Die so eben vollendete Erörterung hierüber und speciell über Matth. 27, 3—5 (zumal S. 137 ff.) legt uns aber zugleich auch überhaupt nahe eine Revision des versuchten Verständnisses der sachverwandten Schriftausdrücke

תְּלֵה עַל־עֵץ und *ΚΡΕΜΑΝΝΥΝΑΙ ΕΠΙ ΞΥΛΟΥ.*

Die S. 137 f. besprochene Stelle vom ägyptischen Oberbäcker Gen. 40, 19 wird u. A. auch schon von Chr. Bened. Michaelis in der hier besonders einschlagenden Monographie De judiciis poenisque capitalibus in S. S. commemoratis ac Hebraeorum inprimis, 1730 (1749 und nochmals in Pott sylloge commentatt.

theol. vol. IV, 177—239) vom Aufhängen des Leichnams erklärt als *„tollet Pharao caput tuum a te, quod capitis amputationem — notat“*, indem *„suspendium apud Hebraeos [!] passi sunt non vivi, sed mortui“* (§ 19 p. 209 seqq.), unter Zustimmung von J. Dav. Michaelis, Mos. Recht 2. A. V, 20. 25 f., indem die aus Sanhedrin C. 7 neben der Steinigung, Verbrennung und dem Schwert noch erwähnte vierte Tödtungsart *strangulatio* (חנק, was 2 Sam. 17, 23 wenigstens von der Selbsterhängung Ahithophels, וַיֶּחְנַק, LXX ἀπήγξατο, Vulg. *suspendio interiit*, ob. S. 134 vorkommt) p. 195 seq. vielmehr als Erwürgung denn als Erhenkung gefasst, obwohl p. 182 nach Targ. z. Ruth 1, 17 auch als *suspendium a ligno* erwähnt wird.

Um nun jenes behauptete criminelle *suspendium non vivorum sed mortuorum* zu erhärten, muss nach Mich. p. 210 auch da, wo nur das תלה על־עץ ohne vorherige Tödtung erwähnt wird, wie Jos. 8, 29., die letztere, also gerade die Hauptsache, weil angeblich nur *compendii causa* übergangen, vom Leser supplirt werden! Wie nun aber, wenn dem תלה ausdrücklich noch ein „Schlagen und Tödten“ vorangeht, so wie alsbald nach jener angeführten Stelle und ebenfalls von cananitischen Königen (ויכם יהושע וימיתם ויתלם על חמשה עצים) Jos. 10, 26? Ist hier vielleicht der Contrast einer sogar dreifachen Ermordung, oder doch nach einer solchen jetzt, anders als vorhin, das Aufhängen vom Leichnam nur als Steigerung der Schmach anzuerkennen? Nach Analogie der vorhergehenden Stelle, wo sofort nur das Aufhängen selbst als Tödtung erwähnt worden, ist vielmehr auch diese nachfolgende so zu verstehen, dass der vorausgehenden „Schlagung und Tödtung“ die eigentliche *species* derselben, d. i. die Erhenkung mit epexegetischem ו („und zwar“, wie S. 137 ff., vgl. v. Ewald, ALB. § 340. 2, 6 sowie über das gleiche καί im N. T. Winer, Gr. 5, 3 S. 388) angeschlossen wird, wovon wir bald mehrere gleiche Stellen finden werden, unter denen zumal Deuter. 13, 10 f., mit הרג und darauf וסקל, also mit nur anscheinender Steinigung nach der Tödtung und ebenso auch 21, 22 vom „Tödten und Aufhängen“ (s. S. 144 f.) hervorragen.

Kehren wir aber zunächst noch einmal zu dem gleicherweise dem תלה על־עץ vorangehenden נשׂא את־ראשׁ Gen. 40, 19 zurück! Giebt es wohl im übrigen A. T. irgend einen über-

zeugenden Beleg für dessen angenommene Bedeutung als Enthaupten? Etwa 1 Chron. 10, 9., wo es nach Sauls Selbsterstechung von den Philistern heisst וירשׁאו את־ראשׁו. Allein dabei fehlt nicht nur jenes מעליו von Gen. 40, 19., sondern es wird das gleiche נשׂא auch von Sauls Waffen (ואת־כליו) ausgesagt, wie sie denn Beides (Kopf und Waffen) auch im Lande als Trophäen umherschickten, wonach jenes נשׂא ohne allen Zweifel nichts als „aufnehmen" (Luth. „aufheben", Lxx ἔλαβον) bedeutet, was auch Keil, wiewohl er eine Enthauptung des pharaonischen Oberbäckers annimmt, bereitwillig damit anerkennt, es „werde, dass sie zu diesem Behufe den Kopf Sauls vom Rumpfe abhieben (was 1 Sam. 31, 9 durch ויכרתו את־ראשׁו ausdrückt) als selbstverständlich nicht besonders erwähnt." Die Waffen Sauls legten die Philister alsdann in ihren Götzenhäusern (der Astaroth) nieder, seinen Schädel aber schlugen sie an den Dagontempel an (1 Chron. 10, 10 ואת גלגלתו תקעו בית דגון). Das gleiche barbarische תקע (stossen, schlagen, anschlagen, festschlagen, annageln) wird in der gleichen Sache auch von der Befestigung des nunmehr hauptlosen Leichnams Sauls und der seiner Söhne an der Mauer von Bethsan gebraucht 1 Sam. 31, 10., wo Lxx richtig κατέπηξαν, leicht irreführend dagegen Vulg. *suspenderunt* und Luth. „hingen auf" (wie allerdings 2 Sam. 21, 12 genereller תלה). Diese wurden aber von streitbaren Freunden bei Nacht von da abgenommen und, nach Jabes gebracht, verbrannt und die Gebeine feierlich beerdigt (V. 11—13). Mit jenem schauerlichen תקע alliterirt das Hiph. הוקיע vom Kal יקע verrenkt werden (Gen. 32, 26), also jenes causativ verrenken, verzerren *discruciare*, kreuzigen, Num. 25, 4 gegen israelitische Theilnehmer an libidinösem Götzenopferdienst in Moab. Auch hier geht dem הוקע kein besonderes Verbum des Tödtens voran, mithin betraf es Lebendige gegenüber der Sonne (Lxx παραδειγμάτισον, Aq. ἀνάπηξον, Symm. κρέμασον), wonach das im folg. (5.) V. dafür eintretende הרג (ebenso wie S. 143 Deut. 13, 10 f. dieses mit nachfolgendem סקל) dann nur das *genus* jener *species* der Tödtung angiebt, was auch Rosenmüller Num. 25, 4 mit einem Zirkelbeweise nach der ob. St. Gen. 40, 19 unrichtig dahin feststellen will: *non vivi suspendebantur, sed postquam gladio occisi essent.* Das nämliche unmittelbare הוקיע ליהוה und ohne noch ein anderes Wort für Tödtung findet sich

auch wieder 2 Sam. 21, 6., wo LXX ἐξηλιάσωμεν, der Sonne aussetzen (S. 144), Aq. ἀναπήξωμεν, Symm. κρεμάσωμεν, und Vulg. *crucifigamus;* dies geschieht dann V. 9 auf einem Berge, worauf alles zusammengefasst wird als נפל und הומת, „fallen und getödtet werden", was doch gewiss nicht wieder als eine, wenn nicht gar doppelte, nochmalige Tödtung verstanden werden kann. Vielmehr bewacht Rizpa „die Gehenkten" (LUTH.) oder Gekreuzigten (הַמּוּקָעִים V. 13) gegen Gevögel und Wild Tag und Nacht. — Umgekehrt folgt ja auch wieder auf הרג mit Abhauen von Händen und Füssen das. 4, 12 ויתלו, LXX ἀπέκτειναν καὶ ἐκολόβωσαν καὶ ἐκρέμασαν. Geht somit schon aus dem Bisherigen hervor, dass zumal dieses הרג kein specifisches Wort für Tödtung mit dem Schwerte ist, so wird das noch evidenter daran, dass es auch von der Steinigung gebraucht werden kann, wie S. 144 Deut. 13, 10 (... הרג תהרגנו להמיתו), worauf ebenfalls mit selbstversändlich nur erklärendem V. 11 וסקלתו באבנים ומת. Genau dasselbe gilt nun eben auch wieder von Deut. 21, 22f. (S. 144): „Und wenn ist in einem Manne eine Sünde zu Todes-Urtel und er getödtet worden (wo dem מֵת das וְהוּמַת direct correspondirt), und du gehangen (וְתָלִיתָ) ihn hast an ein Holz, soll nicht über Nacht bleiben (לא תלין) sein Leichnam an dem Holze, sondern sollst du schlechterdings ihn begraben am selbigen Tage, weil ein Fluch Gottes ein Gehangener ist." Bemerkenswerth ist hierbei 1) die durchaus generelle Haltung des „todeswürdigen" Vergehens, während bisher nur Specialfälle (mit כי) vorausgegangen sind und zuletzt (V. 18—21) die Anklage wegen Ungehorsams gegen die Aeltern mit Steinigung zu ahnden war; 2) der Uebergang von dem passiven והומת in dritter Person zu dem activen ותלית in der zweiten: beides aber gleichmässig im Präteritum, worauf erst V. 23 der Nachsatz im Futur. (לא תלין). Dass übrigens jenes mittlere וְתָלִיתָ den Schuldigen nicht als schon vorher getödtet (והומת), vielmehr ותלית sich als Epexegese angesehen wissen will, was Vulg. mit *et adjudicatus morti appensus fuerit in patibulo,* und LUTH. „also getödtet, dass man ihn an ein Holz hänget" (vgl. ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξ. Act. 10, 39) ausdrückt, ergiebt sich noch ausserdem auch daraus, dass im andern Falle das erst V. 23 folgende נבלתו „sein Leichnam" schon bei dem ותלית, statt mit אתו, folgen müsste und da-

gegen das נבלתו V. 23 füglicher gegen אתו vertauscht seyn könnte.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass für die generelle Erhängung hebräisch תלה על־עץ und griechisch κρεμαννύναι ἐπὶ ξύλου technisch ist, was gleichso auch in späterer Zeit bleibt, namentlich auch im B. Est., wo תלה על־עץ 5, 14 (hier an einen erst dazu hergerichteten, also nicht natürlichen, fünfzigelligen Baum), 7, 9f. 8, 7. 9, 13. 14 ebenso wie das herrschende κρεμαννύναι ἐπὶ τοῦ ξύλου der LXX, die nur 7, 9 dafür σταυροῦν, während Vulg. *appendere* (5, 14. 7, 9) oder *suspendere (in patibulo* 7, 10. 9, 13) und einmal (8, 7) *affigere cruci.*

Eben dieses so mit σταυροῦν (bez. *affigere cruci)* abwechselnde, ja selbst z. Th. schon mit ξύλον δίδυμον (Jos. 8, 29 und *suspendere in patibulo)* verbundene κρεμαννύναι führt uns endlich auch noch zu der neutestamentlichen Kreuzigung auf Golgatha, wobei κρεμ. (ἐπὶ ξύλου) sowohl von den beiden mitgekreuzigten Schächern Luc. 23, 39 (οἱ κρεμασθέντες κακοῦργοι, Art. IX) als auch von Jesu selbst vorkommt Act. 5, 30 (ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου) und 10, 39 (ὃν ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου), jedesmal aber damit eine ausschliesslich durch dieses Aufhängen beabsichtigte und bez. nur zufällig abgekürzte (Joh. 19, 31 — 32) grausame Tödtung gemeint ist. Geschah nun dieses ohne Erdrosselung (s. ob. חנק) oder „Aufhängung am Halse", und zunächst nur durch fesselndes Anheften an einen Stamm, was mehr jenem alttestamentlichen תקע und הוקיע (S. 144) entsprechen würde, so gilt doch andererseits eben das κρεμαννύναι als das eigentliche griechische Aequivalent des hebr. תלה. Ist nun wohl auch letzteres ohne erwürgende Binde (Strick) erfolgt oder mit principieller Erdrosselung verbunden gewesen? Eine authentische Aussage liegt zwar hierüber nicht vor, aber die sanctionirte Sitte, den Leichnam noch vor Sonnenuntergang abzunehmen, ebenso wie das zumal durch מעל so graphisch-drastische und eben nur von der Erhängung zu verstehende נשא את־ראשך מעליך Gen. 40, 19 legen für das A. T. das letztere näher, welches Judas Ischarioth an sich selbst vollzog (ἀπήγξατο Matth. 27, 5; s. ob. S. 137ff.).

Concentrirt aber ist die Zusammengehörigkeit der alt- und neutestamentlichen Aufhängung in der ausdrücklichen Zurückbeziehung Gal. 3, 13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας

τοῦ νόμου (V. 10) γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου — auf Deut. 21, 22f., was durchaus generell-criminellen Inhalts (S. 145) mit dem Schlusse כי־קללת אלהים תלוי (LXX ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ [πᾶς] κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, Vulg. *quia maledictus a Deo est, qui pendet in ligno),* worauf ein Lichtstrahl auch aus der (S. 144) angeführten Stelle Num. 25, 4 fallen kann, dass durch die Kreuzigung (הוקיע) die Zorngluth Gottes abgewendet werde. —

Wie sehr übrigens der hier näher erörterte archäologische Punct noch in Nebel gelegen, mag man u. a. aus Fr. W. Schultz' Deuteronomium 1859 S. 551 eben zu Deut. 21, 23 ersehen, wo unter Berufung auf J. D. Michaelis' Mos. Recht V, § 234f. (ob. S. 143) wörtlich: „Nach der Tödtung „(durch Steinigung oder das Schwert) konnte dann noch ent- „weder die Verbrennung, Jos. 7, 25., (ohne Zweifel [? vielmehr ohne irgend eine auf vorgängige Tödtung führende Notiz!] „auch Lev. 20, 14. 21, 9 und Gen. 38, 24), oder auch die „Erhängung folgen: letztere wurde besonders den mit dem „Schwert Getödteten [!] zu Theil" [*sic*]: Gen. 40, 19. Jos. 10, 26. 27 [über welche Stellen ob. S. 137f. 143]; 1 Sam. 31, 10 „[wo תקע, annageln, S. 144]; 2 Sam. 4, 12 [S. 145], wahr- „scheinlich auch Jos. 8, 29" [ebenfalls ohne Andeutung einer vorausgegangenen anderweiten Tödtung].

Excurs II.

Ueber die alttestamentliche Weissagung von Jesu Verkauf um dreissig Silberling und deren schliessliche Verwendung bei Matth. 27, 9f.

Matth. 27,

V. 9 Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· Καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ.

Da ward erfüllt was gesprochen worden durch Jeremia den Propheten, indem er sagt: „Und sie nahmen die dreissig Silberling, die Schätzung des Geschätzten, den sie geschätzt von Seiten (der) Kinder Israel.

V. 10 Καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέ μοι κύριος.

Und gaben sie zu dem Acker des Töpfers, gemäss dem wie befahl mir der Herr."

Bei diesem Citat kommen zwei altprophetische Stellen in Betracht, und zwar vornehmlich

Sacharja 11, 12—13.

Gott zerbricht seinen Huld-Stab, um aufzuheben seinen Bund, den er gemacht mit allen Völkern V. 10. 11ª, und redet durch seinen Knecht.

V. 12 וָאֹמַר אֲלֵיהֶם אִם־טוֹב בְּעֵינֵיכֶם הָבוּ שְׂכָרִי וְאִם־לֹא חֲדָלוּ וַיִּשְׁקְלוּ אֶת־שְׂכָרִי שְׁלֹשִׁים כָּסֶף׃

Und da sprach ich zu ihnen: „Wenn es gut in euren Augen, bringet her meinen (Hirten-)Lohn (und Werth); und wenn nicht, so lasst's!" Und da wogen sie dar (als) meinen Lohn dreissig Silberling.

V. 13 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם וָאֶקַּח שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר׃

Und da sprach Jehovah zu mir: „Wirf es zum Töpfer, die Herrlichkeit des Preises, worauf ich geschätzt worden von ihrer Seite her." Und ich nahm die dreissig Silberling und warf es in das Haus Jehovahs, zum Töpfer.

Hierzu voraus die Scholien, dass מֵעֲלֵיהֶם V. 13 nur zu dem vorhergehenden יָקַרְתִּי, also auch das griech. ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ (dessen Artikellosigkeit als nur antheilig, oder theilweise, gewiss nicht unwesentlich ist; vgl. E. Haupt, die alttest. Citate in den 4 Evv., 1871, S. 285 „nicht solle das Volk in seiner Gesammtheit, als Ganzes bezeichnet, sondern nur hervorgehoben werden, dass die Schätzung gerade von Israeliten ausging") zu ἐτιμήσαντο, nicht aber als latentes Subject (Surenh. βίβλ. καταλλ., 1713 p. 284 „τινές *vel* οἱ"), gehören kann (vgl. Hengstenb., Christolog. III, 466). Wie nun allerdings der jüdische Hohe-

rath Israel repräsentirte, so erfüllte er in der That in der Uebereinkunft mit dem ebenso ächten Juden Judas (S. 111, s. auch unt. Jer. 18, 4—6) jene geweissagte Werthschätzung des göttlichen Hirten auf 30 Silberling. Daher ferner auch die freiere Wiedergabe des Originals (ואשליך) durch das impersonale καὶ ἔδωκαν als die Organe dazu, während das vorherige ἔλαβον entweder ebenso, oder auch als 1. Pers. Sing. (vgl. S. 151 Cod. א), wie ואקחה, als Empfangnahme (Erhalten) jenes niedrigen Taxpreises zu fassen möglich ist.

Betreffend aber nun das letzte hebr. Wort הַיּוֹצֵר, so wollte man dasselbe auf zweifache Weise umformen, indem man das י gegen א und das Zere gegen Kamez vertauschte, so dass יוֹצֵר „Töpfer" schliesslich zu אוֹצָר (wie schon Kimchi b. Surenh. p. 285 liest, v. Ewald und Fürst auch יוֹצָר), Schatz, θησαυρός, werden sollte. Diesemnach wären die 30 Silberling geworfen worden 1) in das Gottes-Haus, 2) (näher, gleichs. „und zwar") zum (Tempel-)Schatz. Gegen diese Manipulation erhebt sich aber Mehreres. Nicht nur wäre die Weitschweifigkeit der doppelten Aussage, statt der einfachen „zum Gottes-Kasten", sehr auffällig; nicht nur wäre die eben in Frage stehende neutestamentliche Erfüllung, dass die Silberlinge nicht zum Gottes-Kasten gelangen durften, das gerade Widerspiel der doch dafür ausdrücklich angeführten alttestamentlichen Grundstelle: auch die ganze Identification des יוֹצֵר mit אוֹצָר ist eine durch Nichts belegte Hypothese. Vielmehr haben wir in den letzten Worten des Propheten ואשליך אתו בית יהוה אל־היוצר, also bei der Execution des in Glied a concentrirten Befehls (השליכהו אל־היוצר), statt zwei identischer oder doch concentrischer, gerade zwei verschiedene Orte zu erkennen, worauf ja auch die einer Person, was היוצר eigentlich ist, angemessnere neue Präposition (אֶל־) nach dem vorausgegangenen einfachen localen Accusativ (בית־יהוה) deutlich hinweist.*

* Einen analogen Beleg von einer gleichen Construction zuerst mit dem einfachen Acc. loc. und dann noch mit der Präpos., für auch verschiedene Zuständlichkeiten, finden wir in einer anderen namhaften messianischen Stelle, näml. Jes. 53, 9 ויתן את־רשעים קברו ואת־עשיר במתיו (s. Bibelstud. II, 15 f.), was wir, das נתן fortdauernd als wohin thun oder bringen fassend, jetzt übersetzen: „und er gab (that) Frevler in sein Grab und Reiche in seine Tode hinein." Vgl. auch Jon. 2, 4 ותשליכני מצולה בלבב ימים.

Ebensowenig geht es aber auch an, „zum Töpfer", welcher für den Tempel gearbeitet hätte, nur darum, weil er seine Werkstatt in dem verrufenen Thal Hinnom gehabt, nun als gleichbedeutend mit „zum Henker oder Schinder" zu nehmen, da der Töpfer selbst, und nun vollends im Tempeldienste, ein friedliches und ehrliches Gewerbe trieb, oder bei ausschliesslichem Blick auf das „werfen" als „wegwerfende Behandlung des Geldes" (KEIL, Matth. S. 572) ganz beseitigt würde.* Allerdings war aber im Thale Hinnom ein Thonfeld, woher auch das dahin führende westliche Stadtthor das Töpfer- oder Ziegel-(auch Scherben-)Thor hiess (S. 129 vgl. Jer. 19, 2), und EUSEB. bemerkt im Onomast. unter Θαφέθ (Topheth), noch werde die Stelle gezeigt, wo ἡ κολυμβήθρα τοῦ γναφέως (denn auch der Walker bedarf des Thons und Wassers) καὶ ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως (der Acker des Töpfers), τὸ Ἀχελδαμὰχ χωρίον.**

Sind demnach die beiden ideal-sprachlich geschiedenen Localitäten bei Sacharja auch real zu sondern, dann wurden die schmählichen Silberlinge erstlich in den Tempel und zweitens „zum Töpfer" geworfen, letzteres ebenfalls als Ortsbezeichnung, sey es nun die Töpferwerkstatt oder das Töpfermaterial, das Thonfeld (vgl. HAUPT a. O.), wie ja auch bei uns gewisse Oertlichkeiten nach einer dafür activ oder passiv merkwürdigen Person benannt werden. Wie concis und prägnant nun auch immerhin die Ausdrucksweise seyn möge, während sie bei Identificirung von יוצר mit אוצר zumal durch die zugleich unmotivirte Verschiedenheit der Bewegungsbezeichnung

* Gleich wenig befriedigt z. Th. aus demselben Grunde die im Zickzack gehende Auffassung des „Töpfers", als mit טיט Thon, einem völlig werthlosen [?] Material, oder gar mit Koth umgehend, und dies wieder als Thongrube, wozu als dem unwerthesten Orte in Jerusalem der Tempel geworden (E. HAUPT a. O., S. 282 ff.).

** Die befremdliche Wiedergabe des יוצר von Seiten der LXX κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον (Schmelzofen, etwa zum Einschmelzen von Geld oder kerameutischem Gut) dürfte wohl auf der Lesung יוצק beruhen. Um diese Hypothese aber scheint sich im Grunde auch der sprachlich nicht unbedenkliche oder doch ziemlich modernisirende Aus- und Umweg von J. P. LANGE zu bewegen, es habe sich in der Tempelvorhalle, was aber ναός nicht ist, (z. Th. etwa nach Art unserer Geldbüchsen oder Briefkästen) ein Behälter mit der Inschrift אל־היוצר zu Ablieferungen für den Tempeltöpfer und daher auch an umzuschmelzendem Metall befunden.

auffällig breit würde, die historische Erfüllung im N. T. macht sie uns deutlich und übertrifft, wie auch sonst öfter, an Klarheit jeden nur philologischen Versuch der Erläuterung. In der neutestamentlichen Anführung der alttestamentlichen Propheten ist, um der Zusammenfassung und Hervorhebung der Hauptsache willen, die erste Etappe, das בית יהוה, welches auch Sach. 11, 13 bei dem Befehle השליכהו אל־היוצר nicht, wohl aber bei dessen Ausführung ואשליך אתו בית יהוה אל־היוצר steht, sogar übergangen, um so mehr aber das Endziel durch die Vervollständigung des persönlich-localen אל־היוצר zu εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως (Matth. 27, 10 s. unt.) hervorgehoben worden, wobei es keineswegs nöthig ist, die Präpos. אל־, statt eben im localen oder topischen, im telischen Sinne zu fassen („verwenden zum Acker", Surenh. p. 284 seq. *quo finis, in quem 30 argentei figulo dandi erant, exponitur).* Zugleich ist, in demselben Lichte der neutestamentlichen Erfüllung und der Realexegese der Facta selbst, jenes והשליך, welches in der evangelischen Erzählung durch ῥίψας — ἐν τῷ ναῷ V. 5 (S. 128) schon wiedergegeben worden, im Original aber eigentlich zu dem hier eben übergangenen בית יהוה gehört und zu dem אל־היוצר nur zeugmatisch passt, in der neutestamentlichen Reproduction V. 9 f. ganz sinngemäss in (καὶ ἔλαβον, entsprechend dem οἱ ἀρχιερεῖς λαβόντες Matth. 27, 6) καὶ ἔδωκαν* aufgelöst worden.

Noch bleiben aber die neutestamentlichen Schlussworte zur Erörterung übrig: καθὰ συνέταξέ μοι κύριος. Diese dürften zwar nicht allein aus dem anfänglichen (Sach. V. 13) ויאמר יהוה אלי (Hengstenb., Christol. III, 466 f., Keil, Matth. S. 572), welches ja auch, statt etwa ויצר, viel schwächer lautet, wohl aber mit Hinzunahme des sofort factisch eintretenden wirklichen Befehles השליכהו („wirf es") abgeleitet werden; s. indess auch noch weiterhin. Hiernach ist sich aber der Prophet, laut jenes Abschlusses der Anführung bei Matthäus, völlig dessen bewusst, dass der Befehl Jehovahs zunächst an ihn (μοί) ergangen ist, in der späteren Erfüllung aber dieses von alsdann lebenden anderweiten Organen Gottes vollzogen werden soll, wonach also der Ackerankauf zu einem Friedhofe für Pilger aus dem

* Cod. Sin. (א) ἔδωκα (vgl. S. 149); B. H. Cowper, N. T. ex antiq. cod. Alexandrino — ad fidem ipsius codicis denuo accuratius ed. Lond. 1860, sagt p. 59 vom Cod. Alex. A: „ἔδωκαν *in* 2. *manu, fortasse pro* ἔδωκεν 1. *m.*"

für Jesum gelösten Blutgelde nach Gottes ausdrücklichem Willen geschehen ist, wodurch dieser Schlusstheil des Thuns vom Hohenrath für eine *pia causa* gleichsam noch etwas Versöhnendes empfängt. —

Dem allen zufolge decken sich also die Sachen in der Weissagung und in der Erfüllung recht wohl, nicht aber ebenso auch mit der so ausdrücklichen Benennung des Propheten selbst. Das bis jetzt Erörterte findet sich eben bei Sacharja. Nun steht aber bei Matthäus in allen irgend bedeutenden Handschriften (auch ℵABCL) τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος κ. τ. λ.*

Kommt vielleicht dieselbe Weissagung, oder doch eine verwandten Inhalts, auch bei dem so ausdrücklich namhaft gemachten Jeremia vor? Denn, um über einen vermeinten Gedächtnissirrthum des inspirirten Evangelisten (Augustin., cons. evv. III, 4; Beda, J. Gerson, Beza, Knatchbull al. s. b. Deyl. p. 188, Keil, Matth. 573) schon als eine doch allzu kurze Procedur kein Wort zu verlieren, so liegt gleich wenig Grund vor, an eine verloren gegangene (apocryph.) Schrift des Jeremia, oder auch an eine aus dessen noch vorliegenden Weissagungen entweder durch die Juden getilgte (warum aber dann bei Sach. belassen?) oder jetzt verlorene Stelle (v. Ewald, d. 3 erst. Evv. S. 356), welche noch Hieronym. bei einem Nazarener gesehen haben will (wohin sie aber vielmehr etwa erst aus Sach. durch falsche Pietät eingetragen gewesen seyn dürfte)**, oder an einen zuerst nur mündlich fortgepflanzten, dann von Sach. schriftlich fixirten Ausspruch des Jerem. (Grot., Calov., Dorsch., wofür Deyling p. 191 seq. und Hirschb. Bib., die, aber theils zu viel beweisenden, theils durch das Partic. Praes. λέγοντος gerade ein noch fortgehendes Reden bezeugenden, Ausdrücke ῥηθέν und λέγοντος anführen zu dürfen

* S. Surenh. p. 280 seqq. (unt.), Deyling obss. ss. ed. 2. I, 187 seqq.: *vaticinium Jeremiae — implet. Matth.* 27, 9 (s. unt.). — Während Peschittho nur *per prophetam* ܒܝܪܡܝܐ ܢܒܝܐ, haben Syr. post. Ζαχαρίου und Cod. l „Esaiam".

** Hieron. in Matth. 27, 9: „*Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Hieremiae apocryphum, in quo haec* (sc. quae leguntur Matth. 27, 9) *ad verbum scripta reperi*", wozu Anger, Synops. p. 234: *Talia fingendi nulla Nazarenis causa fuisset, nisi ea verba in suo ipsorum evangelio tanquam Jeremiae oraculum proposita invenissent.*

meinte), zu denken. Dasselbe gilt von noch anderweiten Ausflüchten, z. B. einer missverstandenen Abkürzung von ιου statt ζου (b. Deyl. p. 188) oder von ιριας statt ζριας (Huet. das. p. 189 seq.), oder eines noch unbegreiflicheren fälschlichen Zusatzes statt des einfachen τοῦ προφήτου (wie Syr. ob., Waser, Beza, Pisc. ebendas. p. 188), oder eines doppelten Namens des Sach., welcher auch Jerem. geheissen hätte, etwa nach Analogie von Matth. 23, 35 vgl. 2 Chron. 24, 21 (Er., G. J. Voss, ebd. p. 188 seq.), oder einer den ganzen Propheten-Complex mit Jeremia, welcher etwa statt Jes. an der Spitze gestanden hätte, signirenden Bezeichnung (vgl. unt. S. 156 f.). Kaum besser wäre endlich der rabbin. Behelf, dass Sach. den Geist Jeremias gehabt (b. Surenhus. p. 282), da auch dies zu viel beweisen würde. Dass übrigens die von Matth. citirten Worte auch noch über jene des Sach. hinausgehen, ein Zuviel enthalten und insofern sich nicht damit decken, dies deutet das anscheinende Interpretament εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως an, wofür wir bei Sach. selbst einfach nur אל־היוצר lesen. Nun finden wir aber eben diesen und zwar auch anzukaufenden ἀγρός ebenso, wie auch den κεραμεύς mit seiner Wohn- und Arbeitsstätte, die wir bei Sach. in dem concisen אל־היוצר nur angedeutet sahen, in der That beiderseits bei dem ausdrücklich genannten Jeremia, und zwar an zwei Stellen, deren eine noch überdem auch zugleich das bei Matth. so geflissentlich abschliessende καθὰ συνέταξέ μοι κύριος enthält. Diese beiden Stellen des Jerem. führen wir in der Ordnung auf, dass wir zuerst A) von der anbefohlenen Erwerbung eines Ackers 32, 6 ff. und sodann B) die von dem „Töpfer" 18, 1 ff. in Betracht nehmen.

A) Jerem. 32, 6ff. berichtet der Prophet, dass (zu einem Zeichen, dass trotz der nahe bevorstehenden chald. Verödung dennoch Aecker im Lande zu künftiger Bebauung gekauft werden sollten, V. 14 f., 44 f.) an ihn das Wort Jehovahs dahin erging: es werde Chanamel, der Sohn Sallums, seines Blutsverwandten (דֹּד, Oheim, ἀδελφὸς πατρός Lxx), zu ihm kommen und sprechen:

V. 7b קְנֵה לְךָ אֶת־שָׂדִי אֲשֶׁר־ בָּעֲנָתוֹת כִּי לְךָ מִשְׁפַּט הַגְּאֻלָּה לִקְנוֹת׃

Κτῆσαι σεαυτῷ τὸν ἀγρόν μου τὸν ἐν Ἀναθώθ, ὅτι σοὶ κρίμα παραλαβεῖν εἰς κτῆσιν (Lxx);

also mit der Aufforderung, seinen Acker zu erwerben, was ihm nach dem verwandtschaftlichen Einlösungsrechte zukomme. Und so geschah es. Chanamel bot wirklich dem Propheten Jeremia seinen zu Anathoth im St. Benjamin gelegenen Acker zum Kauf an, und Jeremia kaufte ihn (קנה, LXX ἐκτησάμην), und wog ihm das Geld dar (also auch zugleich Berührung mit dem Sach. 11, 12 wiederkehrenden שׁקל כסף), und zwar sieben Sekel und zehn Silberling.

Haben wir hier bei Jerem., *mutatis mutandis*, zwar noch keinen ebenfalls directen (wie Sach. 11, 13), wenn auch implicirten göttlichen Befehl, gemäss dem obigen καθὰ συνέταξέ μοι κύριος, vielmehr zunächst und eigentlich nur eine göttliche Vorhersagung der Umstände: so doch ausdrücklich den Kauf (קנה, LXX κτᾶσθαι) eines Ackers (שׂדה, LXX ἀγρός), Momente, aus welchen sich beiläufig auch jenes kurze petrinische ἐκτήσατο χωρίον Act. 1, 18 (ob. S. 133 f.), und zumal im Singular, als ebenfalls auf diese, demnach auch von Petrus als einschlagend anerkannte, Jeremiastelle zurückblickend, kurz und bündig erklärt. Daneben fehlt uns aber doch immerhin bei Jeremia hier, ausser dem καθὰ συνέταξέ μοι κύριος, hauptsächlich „der Töpfer" (היוצר, ὁ κεραμεύς), und zwar als Localität. Doch finden wir auch dieses, und zwar Beides, an der zweiten Stelle dieses Propheten, nämlich

B) Jerem. 18, 1 ff., in einem gleichen Worte Jehovahs an denselben Propheten:

V. 2 קוּם וְרֵדְתָּ בֵּית הַיּוֹצֵר „Stehe auf und steige hinab (also in eine Tiefe, ein Thal) zum Hause des Töpfers"

(εἰς οἶκον τοῦ κεραμέως LXX), wo er dann Gottes weitere Worte vernehmen werde. Und der Prophet stieg hinab zum Hause des Töpfers (וארד בית היוצר) und fand den Töpfer bei der Arbeit (עשׂה מלאכה) und, da ihm ein Gefäss missrieth, ein anderes beliebiges bildend, woran nun eben das Wort Gottes anknüpfte, dass es dem Hause Israel, das doch ebenfalls auch nur wie Thon in Gottes Hand sey, gleicherweise ergehen könne. Dies übrigens ein, wenn auch nur secundär, ebenfalls leicht auf den rechten Judenrepräsentanten, Judas, deutsamer Zug. (Vgl. S. 156.)

An dieser zweiten Stelle hätten wir also nun ebenfalls 1) wie oben bei Sach., einen, wenn nicht zwei Befehle (קוּם וְיָרַדְתָּ), demnach ein καθὰ συνέταξέ μοι κύριος, und 2) wie ebenfalls bei Sach., einen Töpfer (im Sing. und mit Artikel), zu dessen Hause und Werkplatze der Prophet hinuntersteigen soll, welcher also gleichfalls im Thal Hinnom sein Material und Geschäft hatte, und uns so auch direct wieder auf die soweit ganz homogene Sacharjastelle zurückleitet.

Demnach berühren sich nicht nur beide Jeremiastellen, sondern auch beide Propheten einander sichtlich, ja sie greifen in einander über, und in den zusammentretenden Mosaikgebilden zur Vorbildung eines der einstigen messianischen Geschichte angehörigen Ereignisses sind daher in dem evangelischen Citat, welches sich mit nur Einem nicht durchaus und bequem decken würde, auch wirklich alle beide Propheten berücksichtigt. Und zwar ist der erste Theil der evangelischen Anführung, nämlich der von der hohenpriesterlich-jüdischen Werthabschätzung auf dreissig Silberling, also principiell derogirenden und negativen Inhalts, aus Sacharja, dagegen der andere positive Theil, nämlich vom Ackerkauf, welcher für die andere Hälfte der Erzählung von Judas den hauptsächlichsten Inhalt bildet, aus Jeremia Cap. 32, als auch mit den meisten Specialitäten (s. ob.), zugleich aber auch mit Hinzuziehung von Cap. 18, worin von einem in der Thaltiefe arbeitenden Töpfer die Rede war, dessen specifisches Thun mit dem Thun Gottes an dem ebenso leicht verworfenen und gegen ein neu zu formendes anderes zu vertauschenden Gottesgefäss, d. i. an dem Volk Israel (wie auch selbst nach Verwerfung des Judas in Matthias ein neuer Apostel erstand) versinnbildet ward, wobei das Hinuntersteigen zu diesem symbolisirenden Töpfer einen ausdrücklichen Gottesbefehl bildete, so dass die Schlussworte der evangelischen Pericope καθὰ συνέταξέ μοι κύριος ebenso, wie oben von der Sacharjastelle (S. 151), auch von der letzteren dieser beiden Jeremiastellen gelten können.*

* Sogar noch eine dritte Stelle des Jerem., näml. 19, 1ff. 10ff. wird als zu der Synthese mit Sach. 11 (z. B., nach v. Hofmann, von Er. Haupt a. O. S. 286ff.) herangezogen, da auch hier ein Befehl an Jer. ergehe, worin jenes καθὰ συνέταξέ μοι κύριος enthalten sey, und zwar ebenfalls

Ist nun aber der so an Jeremia sich anlehnende Theil für den nächsten Zweck des evangelischen Erzählers, als den von Judas' Ende (Matth. 27, 3—10), der hervorstechendste, überdem Jeremia auch der ältere und dazu einer der grossen

---

ein Befehl zu kaufen (קנה, κτῆσαι), nämlich eine Flasche eines Geschirrbildners (יצר חרש, hier natürlich keine Localität, am wenigsten innerhalb des mehrerwähnten Thales), und dies unter Hinzunahme von Volks- und Priesterältesten (V. 1), damit vor das „Scherbenthor", שער החרסית, in das Thal Hinnom (Topheth) hinabzugehen und dort bei einer Predigt wider das götzendienerische und darum zu zerbrechende Jerusalem das Gefäss durch Zerbrechung zu einem Symbol dafür vor den mitgenommenen Zeugen zu machen, wonach ferner die Stadt ebenso wüst und unrein werde als das Thal Topheth; dann ein „Mordthal" (גיא ההרגה), worin das abtrünnige Volk auch werde begraben werden. Doch könnte, was in dieser dritten Stelle des Jerem. mehr enthalten ist als in den beiden vorgenannten dieses Propheten, für das Citat des Matthäus eher fremdartig erscheinen, wogegen das Plus gerade Wesentliches bietet. Denn was ist der wirklich verwendbare Rest von Jer. C. 19? Zwar findet auch hier der Befehl zu einem Kaufe statt, aber, anstatt eines Ackers, wovon bei dem Evangelisten die Rede ist, zu dem einer Töpfer - Flasche, und ebensowenig die jetzt eben unnöthige Erwähnung irgend eines Kaufpreises, um davon etwas zu einer frommen Stiftung zu erwerben. Auch soll geständigermassen die vermeintliche prophetische Hülfs-Stelle (Jer. 19) gar nicht auf Judas und seinen reuig verschmähten Lohn, noch auf dessen Verwendung zu einer Begräbnissstätte hinauskommen; die Pointe des Citats sey vielmehr das Geschick des Volkes Gottes oder auch seiner Volks- und Priesterältesten, welche letzteren indess nur als Zeugen des prophetischen Thuns (V. 10) hinzugezogen werden. Ist von dem allen bei Matth. nicht von fern die Rede, soll das doch (nach Haupt S. 288) gerade die Bedeutung des Citats seyn, da auf dem Thun der Hohenpriester, nicht auf der Person des Judas der Accent liege, und zwar ersteres wegen ihrer Geringschätzung des gottgesandten Hirten, was aber nach S. 280 vielmehr Gott selbst seyn soll. — Wenn nun aber das schon anderswo mitenthaltene Minderwesentliche (Kaufbefehl cet.) den Ausschlag geben, als Ersatz des dabei Fehlenden hiergegen die Allegorese über etwas Anderes (die Juden oder Hohenpriester statt des Judas) dienen soll, so entsteht neben jenem Mangel zugleich ein ebenso unbequemer und dem Matth. hier geradezu aufgedrungener Ueberschuss, womit diese Substitution eines dritten Capitels von „Jeremia", mit gleicher Wirkung als durch die gänzliche Ausschliessung des im Text ausschliesslich genannten Propheten, kaum empfohlen wird. — Und dennoch kann nach anderer Seite auch diese dritte Stelle des Jeremia wohl fruchtbar und wenigstens zur bedeutsamen Anspielung werden, nicht nur sofern Judas eben eine repräsentative Summität seines Volks nach Gesinnung und Ausgang bis zum Begräbniss im Hinnom- oder Topheth - Thale (V. 12 vgl. ob. Jer. 18, 6 f.

Propheten (woher διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου)*, dessen Weissagungen auch sonst im N. T. sachlich öfter als die von Sach. berücksichtigt werden und welcher auch von unserem Evangelisten Matth. 2, 17 direct genannt wird, während Sach. im ganzen N. T. mit seinem Namen nirgends (auch selbst 21, 4 nur als διὰ τοῦ προφήτου**) vorkommt: kann es da noch

S. 154), ferner sofern der Ort „voll Blutes Unschuldiger" (V. 4 דם נקים, LXX αἱμάτων ἀθῴων, was mit dem παραδοὺς αἷμα ἀθῷον Matth. 27, 4 merkwürdig stimmt) ist, sondern auch weil die symbolische Handlung und Predigt des Propheten, wie auch der darin erwähnte greuelhafte Götzendienst der Kinderverbrennung (V. 5) eben in diesem Thale, worin der Töpfer- und Blut-Acker gelegen, erfolgte, und endlich wohl auch darum, weil die Leichname der im „Mordthale" Getödteten den Vögeln des Himmels und wilden Thieren zum Frass werden sollen (V. 7), woran man in diesem Zusammenhange bei dem Leichnam des erhangenen Judas mitzudenken hätte.

* Vgl. SURENHUS. l. l. p. 281: *Alium quondam fuisse librorum propheticorum ordinem quam nunc est, discere possumus ex cod. Talmud. Bava bathra* (14, 2), *ubi traditur, quod Jeremias inter omnes prophetas primum locum obtinuerit, sicuti nunc Jesaias, ita ut ab Ipsius nomine prophetarum libri in eodem volumine contenti denominari potuerint per synecdochen. Praeterea ex Matth.* 16, 14 *etiam colligi potest, Jeremiam pro primario propheta habitum fuisse,* cet. Ebenso auch LIGHTF. ad h. l.

** In der That bildet Matth. 21, 1—5 ein Analogon unserer Stelle durch eine ähnliche Cumulation oder vielmehr Fusion zweier hier nur anonymer Prophetenstellen, und zwar einerseits ebenfalls aus Sacharja, andererseits aber aus Jesaia. Zur Vorbereitung seines königlichen, nicht aber triumphatorischen Einzugs in Jerusalem befiehlt Jesus zweien seiner Jünger, in den gegenüberliegenden Flecken zu gehen, wo sie eine angebundene Eselin mit Füllen finden würden, die sie losbinden und herbeibringen sollten; falls aber jemand dareinreden würde, sollten sie sagen, der Herr bedürfe ihrer (αὐτῶν, also beider Thiere), worauf er sie (αὐτούς) sogleich ablassen werde. „Dieses aber (alles) geschah (woran die Jünger selbst erst nach Jesu Verherrlichung dachten, Joh. 12, 16), auf dass erfüllt würde was gesprochen worden durch den Propheten (διὰ τοῦ προφήτου), indem er sagt: 'Saget der Tochter Zion: siehe, dein König kommt dir (σοί, *tuo commodo*, BENG.), sanftmüthig und aufgestiegen auf einen Esel und auf ein Füllen, einen Lastthierspross'." Und also geschah es. Das Reiten auf ihnen ist auch nicht successiv, sondern nur im Sinne der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit von der Eselin und ihrem Füllen gemeint; in Wirklichkeit aber ritt der Herr auf dem Füllen, wie es deutlich schon Joh. 12, 14 mit ὀνάριον und als ausschliesslich Marc. 11, 2 und Luc. 19, 30 berichten mit εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω (πώποτε) ἀνθρώπων κεκάθικεν (ἐκάθισεν), sowie auch wieder V. 4. 7 b. Marc. und V. 33—35 b. Luc., womit sich die Auffassung HENGSTENBERGS als von gesteigerter

Wunder nehmen, wenn eben Jeremia, sogar falls die Hauptmasse des Citates nicht ihm entnommen ist, in der General-Benennung der hier weissagenden beiden Autoritäten den Vorrang einnimmt? Denn zwei alttestamentliche Propheten, deren Weissagungen ineinander verschlungen sind, beide mit ebenso aneinander geschlossenen Namen nebeneinander aufzuführen, ist durchaus gegen die biblische Art, und der eine Führer vertritt in solchem Falle den andern schon mit.* Ja wir werden im Sinne der heil. Schrift selbst, welche immer und überall Einheit darstellen will, am besten sagen und eben an unserm

---

Niedrigkeit hebt. Das einzigemal, wo Jesus ritt, geschah demnach auf einem unentweihten Thiere, wie es auch das neu ausgehauene und so von keiner Verwesung inficirte Grab war, worein Jesu Leichnam gelegt ward, οὗ οὐκ ἦν οὐδέπω οὐδεὶς κείμενος (Luc. 23, 52). — Wer aber ist „der Prophet"? Wohl ohne Zweifel eben Sacharja, wo ja wörtlich 9, 9: „(Freue dich sehr, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem!) Siehe, dein König kommt dir (zu deinem Heil, Hengstenb.) gerecht und obsiegend (נוֹשָׁע, *salvatus;* Hengstenb. „mit Heil begabt"; transit. LXX σώζων und Vulg. *salvator*) Er, demüthig (עָנִי, Hengstenb. „niedrig, leidend") und reitend auf einem Esel und auf einem Füllen, einem Eselinnenspross." Worauf in Fortsetzung dieses majestätischen Friedensbildes noch: „und ich rotte aus Wagen aus Ephraim und Ross aus Jerusalem, und ausgerottet wird Kriegsbogen, und er spricht Frieden den Völkern, und seine Herrschaft ist von Meer zu Meer und vom Euphrat bis zu Erdenden." Dieser Hauptmasse des citirten Orakels zufolge kann eben nur Sacharja „der (mit dem Artikel als der in Rede stehende) Prophet" seyn. Dahingegen der Anfang der Anführung ist bei diesem Propheten allerdings nur anklingend: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, wirklich und wörtlich enthoben ist derselbe vielmehr Jesaia 62, 11[a] (אמרו לבת־ציון (חנה ישׁעך בא, wo übrigens doch auch in der zweiten Hälfte חנה und בא ganz, und in gewisser Weise auch noch ישׁעך mit dem Sacharjaanfange und seinem authentischeren מלכך dem Sinne nach zusammenstimmt, aber doch ein solches Verhältniss der Orakeltheile im Grossen und Einzelnen, welches unter ὁ προφήτης hier eben Jesaia zu verstehen kaum gestatten dürfte, dessen Antheil der hier sehr kürzende Johannes 12, 15 sogar in die Litotes μὴ φοβοῦ verwandelt. Doch scheint der allerdings auch nicht unberechtigten gegentheiligen Annahme Bengel auch hier zuzuneigen, indem er zu der ev. Stelle bemerkt: *Exstat hoc* Jes. 62, 11., *cetera apud Zachariam, quem a potiori parte Matthaeus citat,* im Allgemeinen aber auch: *Hic locus exemplo est, multos sermones apud prophetas accipi debere non solum ut ab illis dictos, sed ut ab apostolis dicendos.*

* Hengstenb., Christol. III, 465: insbesondere ward ein einzelner der kl. Zwölfpropheten „äusserst selten namentlich genannt"; s. ob. S. 157.

Texte wie auch sonst es bestätigt finden, dass dasjenige, was ein Prophet aussagt, zugleich das Eigenthum aller Dolmetscher Gottes wird*, so dass auch der nachlebende, ohne seinen Vordermann nennen zu müssen, auf dem von diesem gelegten Grunde nach einem höheren Orts entworfenen Plane weiter bauen kann (vgl. u. a. Mich. 4, 1 ff. mit Jes. 2, 2 ff.), sowie dann hinwiederum auch die Anführungen aus alten Weissagungen, zumal wenn diese miteinander verfliessen, von historischen Referenten allein dem hauptsächlichen Urheber zugeschrieben werden können, ohne dass bei diesem neidlosen Dienen und Mitbauen am Tempel der Offenbarung dem nicht auch, oder überhaupt gar nicht namentlich Angeführten in diesem altehrwürdigen Historienstyle dadurch ein Unrecht geschieht, wie man solches etwa an einer modernen Excerptenarbeit tadeln würde. Und so ist denn an unserer Stelle jenes διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος in der That nur ganz an seiner Stelle.** —

Ein diesem Verhältniss zwischen Jeremia und Sacharja mit alleiniger namentlichen Führung des Ersteren bei Matth. genau entsprechendes findet sich nach der (von ℵBL cet.) beglaubigten und auch innerlich unzweifelhaft richtigeren Lesart an der Spitze des Marcusevangeliums, wo gleicherweise ein aus den grossen und den kleinen Propheten combinirtes Citat und ebenfalls mit ausschliesslicher directer Benennung des grossen Propheten, Jesaia, steht, nämlich Marc. 1, 2: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ (wofür A sachlich leichter ἐν τοῖς προφήταις, oder sonst doch ἐν τῷ προφήτῃ), insofern das hierauf zuerst folgende Wort (V. 2): ἰδοὺ ἐγὼ (ℵ A) ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου fast wörtlich aus Mal. 3, 1 und erst das zweitfolgende (V. 3): φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ — τὰς τρίβους αὐτοῦ effectiv aus Jes. 40, 3 genommen ist. Also auch bei Marc. wird hier, ganz so wie oben bei Matth., nur einer der beiden Propheten

---

* *Ut innueretur, omnes olim prophetas uno eodemque spiritu actos esse.* Augustin., s. ob. Deyl., was immerhin etwas Anderes ist, als der rabbinische Nothbehelf, dass auch Sach. den Geist des Jer. gehabt habe, Surenh. p. 282, s. ob. S. 153.

** Ueber eine Combination beider prophetischen Stellen schon von Sanctius und Heinsius s. b. Deyl. p. 189.

ausdrücklich benannt, und zwar ebenfalls der nicht allein grössere und ältere, sondern zugleich der, welcher für das Thun des Gottesboten den Hauptstoff ergeben hat, wozu sich Maleachi, ohnehin auf ersterem ruhend und hier mit demselben sich zumal in dem פנה דרך begegnend, nur mehr einleitend, nämlich die Person des gesandten Vorläufers einführend verhält, woher denn auch hier, so wie dort, die Hervorhebung mit ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ. Die historische Erfüllung aber folgt bei Marc. sofort: ἐγένετο Ἰωάννης κ. τ. λ., d. h. es erstand (trat auf, *exstitit*) Johannes, taufend cet., wie genau so von demselben auch Joh. 1, 6: ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ κ. τ. λ.

* * *

Und mit jenen alttestamentlichen Vorhersagungen von dem Blutpreise für Jesum und von dessen Friedhofsbestimmung konnten, als eben nach den „biblischen Acten", wohl auch überhaupt die Acten über das uns nun wohl genugsam gelöste Räthsel von Judas Ischarioth abschliessen, da, was darüber hinausgeht, in das pfadlose Land der so leicht ausschweifenden Vermuthungen gehört.

ARTIKEL VIII.

PONTIUS PILATUS.

EIN MOSAIKBILD
ROEMISCHER CULTUR UND JUSTIZ,
IM RAHMEN-GEVIERT DER EVANGELIEN.

MATTH. XXVII. MARC. XV. LUC. XXIII. JOH. XVIII f.*

Der in der heil. Schrift Neuen Testaments fünfundfünfzigmal vorkommende heidnische Name Pontius Pilatus, welcher, nach dem biblischen Vorgange von 1 Tim. 6, 13 (Χριστοῦ Ἰησοῦ,

* Zur betr. Literatur s. b. Hase, L. J., und Leyrer in Herz. RE. XI, 665. Darunter, ausser Josephus, AA. 18, 4; B. J. 2, 8 und Philo, Leg. ad Caj. § 38, OO. Fcf. 1691 p. 1033 seq. (s. u.), — *Hermansson, de Pontio Pilato, 1624; — J. Steller, Defensum Pontium Pilat. expon., 1674; — Pilatus defensus (mit Gegenschriften von D. Maphanas. und Ch. Thomasius zusammen), 1676; — G. Goes, Pilatus judex cet., 1677; Addenda 1681; — G. F. Schromm, Pontius Pil. 1679; — Horn, contra fabulam de Pil. Christiano, 1692 (s. u. S. 189 f.); — *J. Fr. Buddeus, de Pontio Pil. evangelicae veritatis teste, 1717 (1751); — A. F. Hoffkuntz, de ἀνθρωποθυσίᾳ Pilati, 1721 (s. u. S. 163); — J. F. Stubenrauch, de Καισαροφοβίᾳ Pilato a Judaeis injecta, 1736 (s. u. S. 181); — S. Deyling, de potestate Pont. Pilati (s. u. S. 180); — J. M. Mueller, de enixissimo Pilati Christum servandi studio, 1751; — J. C. Lavater, Pontius Pil., oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Grossen, 1781; — F. A. Buerger, de Pontio Pil., 1782; — J. C. S. Germar, Pontii Pil. facinora in administranda terra jud. commissa cet., 1785 (s. u. S. 163); — P. J. J. Mounier, de Pontii Pil. in causa Servatoris agendi ratione, 1825; — Dupin, Jésus devant Caiphe et Pilate, 1829; — G. W. Warneck, Pont. Pil., der Richter Jesu Chr., 1867; — *L. B. Rueling, Jesus, Maria, Pilatus, drei Betrachtt. zu den menschl. Namen im apostol. Symbolum, 1875. — Ueber Ausserbiblisches, bes. die sogen. Acta (s. Gesta) Pilati mit einem angebl. Bericht desselben an den Kaiser Tiberius,

τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν), auch in dem Centrum öcumenischer Glaubensbekenntnisse (Symb. apostol. *passus sub Pontio Pilato*, „gelitten unter Pont. Pil.“; Symb. Nicaen. *crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato*) eine Stelle gefunden hat*, ist und bleibt mit der evangelischen Passions- und Heilsgeschichte unauflöslich verwoben.

---

in verschiedener th. heidnischer, th. späterer Gestaltung, s. *Fabric., Cod. apocryph. N. T.; — *Thilo, Cod. apocr. N. T.; — *Tischendorf, evangelia apocrypha (p. 426 seqq.); — G. Brunet, les évangiles apocryphes traduits et annotés, 1845; — J. Variot, les évangiles apocryphes, histoire littéraire, 1878; — Tob. Eckhard, Non-Christianor. de Christo testimonia ex antiq. monumentis proposita et dijudicata, p. 82seq. (Pilati epist.), 1736: p. 89seq., 283 seq.; — G. Altmann, de epistola Pontii Pil. ad Tiber., 1755; — *H. P. C. Henke, de Pontii Pil. Actis in causa Domini nostri, 1788; — *R. Hofmann, Leb. Jesu nach d. Apocrr., 1851, § 78 ff. S. 334 ff.; Ders. in Herz. RE. XII, 325 ff.; — Leyrer ebd. XI, 663f.; — *R. A. Lipsius, die Pilatus-Acten crit. unters. 1871; — *A. Schoenbach, üb. die Pilatus-Acten u. die Pilatus-Sage, im Anz. f. dtsch. Alterth. zu d. Ztschr. f. d. A. VIII, 2, S. 149 — 211. — Spec. über den — ebenfalls über unsere Acta Pilati canonica hinausliegenden — Tod (Selbstmord) des Pil. und die Schicksale seines Leichnams bis zum schweizerischen Pilatus-Berge s. b. Leyrer S. 663 f. m. Lit.; vgl. auch „Ausland“ 1875, S. 947 f.: „Volksüberlieferungen aus Sicilien“ nach Fiabe, Novelle et Racconti, Biblioteca della Tradizioni populari Siciliane per cura di Gius. Pitri, vol. 4 (Pilatus lebe noch in einem unterirdischen Raume unter Rom, schweigend und beständig ein Blatt mit dem von ihm über Jesum gefällten Richterspruche lesend). — Noch vgl. *Tischendorf, Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati, 1855.

* In der römischen Geschichte selbst berührt das Zusammentreffen nur Tacit., Ann. 15, 44: *Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.* — Das Cognomen Pilatus (Πιλᾶτος, Πιλάτος, Πειλᾶτος) entweder von *pilum*, Wurfspiess, dessen Adject. *pilatus* z. B. Virg. Aen. 12, 121 seq. *(pilata agmina)* vorkommt und als nom. propr. ähnlich wie *Torquatus* gebildet seyn würde; oder von *pilus*, einer Abtheilung der Triarier, oder auch selbst von *pilus* als *pileus*, Hut, wie denn *pil(e)ati* (Suet., Ner. 57 *plebs pileata*) s. v. a. Freigelassene (eig. Hutträger, und Pilatus hat in der That noch etwas vom Sclavencharacter), wovon wohl jedenfalls der helvetische Berg, als mit der Nebelkappe, anders als z. B. der Hutformtragende Hutberg bei Herrnhut in Sachsen, benannt seyn wird. Die auch sprachliche Mythe (b. Hofm., L. J. n. d. Apocr. S. 338) setzt den Namen zusammen aus Pyle und Atus, ersteres als Name der angeblichen Mutter, einer Tochter des letzteren, eines Müllers, während der Vater ein König Tyrus gewesen. In dieselbe mythologische Categorie gehört auch die Herleitung von Pontius als von Pontus, wo Pilatus vorher Statthalter gewesen seyn soll, s. ebds. Jac. a Voragine, Legenda aurea.

Dieser römische Landpfleger*, dessen zehnjährige Verwaltung von Judäa mit Samaria (780 — 790 U. C., 26 — 36 n. Chr.) die ganze Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, auch schon vom Auftreten seines Vorläufers an (Luc. 3, 1 f. ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας), überspannt, hat durch sein Thun und Lassen in dieser ihm damals wohl ziemlich unbedeutend erscheinenden Sache eine auch in der Weltgeschichte unauslöschliche, ob auch immerhin nur zweideutige, Berühmtheit.

Eine vorandeutende Gewaltthätigkeit von Pilatus erwähnt Luc. 13, 1 περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν (vgl. A. F. Hoffkuntz, de ἀνθρωποθυσίᾳ Pilati, 1721, in Iken, thes. II, 443seqq.), wie ihm denn auch sonst blutige Unterdrückung erst von ihm selbst, in Jerusalem z. B. durch Aufstellung des Kaiserbildes, hervorgerufener Unruhen mit Eingriff in den Tempelschatz vorgeworfen wird (s. u. Joseph., B. J. 2, 8., wogegen J. C. S. Germar, Pontii Pil. facinora in administranda terra jud. commissa partim non esse qualia dicantur, partim aliorum magis culpa accidisse, 1785). Auch ward er endlich wegen grausamer Niedermetzelung von Samaritern auf dem Garizim (S. 80 f.) von Vitellius, dem Präses Syriens, entsetzt und zur Verantwortung nach Rom geschickt (Joseph. AA. 18, 5), worauf er laut der Tradition nach Vienne verbannt worden ist und hier entweder als Selbstmörder oder (nach Malalas) durch Enthauptung geendet hat.

Seine unmittelbaren Berührungen mit der evangelischen Geschichte Jesu zerfallen in nachstehende pragmatische Phasen, wobei jene einen immer wieder auftauchenden rothen Faden bilden, an welchem wir zugleich die richtige Succession der evangelischen Leidensabschnitte sicherer unterscheiden können.

---

* *Procurator*, ἐπίτροπος, wie auch Philo l. l., Justin. M. b. Anger, Synops. p. 233; im N. T. dagegen, wie auch Joseph. l. l., ἡγεμών Matth. 27, 2 u. a. (Luth. „Landpfleger"), weil er ersteres *cum potestate* d. h. mit Oberbefehl und Jurisdiction über Leben und Tod, gleich den Proconsuln und Proprätoren, war (S. 180); daher es auch kommt, dass das Haus, worin er, für gewöhnlich in Cäsarea, namentlich aber zu Festzeiten in Jerusalem, und zwar hier im Palaste des Vierfürsten Herodes residirte und amtirte, πραιτώριον hiess. Vgl. C. A. Schulze, de Praetorio Pilati, 1756.

I. Die Vorführung Jesu zu dem weltlichen Gericht.

Matth. 27, 1 f. Marc. 15, 1. Luc. 22, 66—23, 1. Joh. 18, 28.

In der Morgenfrühe des Freitags führten, nachdem sie in geheimer Sitzung des Plenum seinen Tod beschlossen hatten (s. ob. S. 127f.), die jüdischen Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten sammt dem übrigen Synedrium Jesum von Caiphas und dem geistlichen Gericht gebunden zu dem weltlichen Richthause (Prätorium), ohne aber, zu Vermeidung persönlicher Verunreinigung, selbst hineinzugehen, und überantworteten ihn so dem römischen Landpfleger Pontius Pilatus.

II. Die allgemeine Anklage.

Joh. 18, 29—32. Luc. 23, 2.

Pilatus trat heraus zu ihnen mit der Frage:

Τίνα κατηγορίαν φέρετε (κατά, fehlt ℵB) τοῦ ἀνθρώπου τούτου;	„Welche Beschuldigung (causam) bringet ihr gegen diesen Menschen?“*

Wie entrüstet über eine solche erst noch inquirirende Frage antworteten sie: wäre dieser nicht ein Uebelhäter, so hätten sie denselben wohl nicht ihm (zur Execution des ihrerseits schon gefällten Urtheils) überantwortet. Worauf Pilatus dieser Ansicht entsprechend ihnen den ihm übergebenen Gefangenen mit den Worten zurückgiebt:

Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν!	„Nehmet ihn Ihr, und nach Eurem Gesetz richtet ihn!“**

Die Juden aber, bei ihrer eingenommenen trotzigen Stellung verbleibend, erwidern: gerichtet sey er schon; doch sey ihnen (nachdem die Römer ihnen seit 40 Jahren das Recht über Leben und Tod entzogen) nicht erlaubt, jemand zu tödten.

---

* Die römische Uebersetzung (Vulg.) lautet: *Quam accusationem affertis adversus hominem hunc?*

** Röm. Uebers.: *Accipite eum vos, et secundum legem vestram judicate eum!*

So Johannes, auf Grund der Synoptiker hier abkürzend, von denen übrigens Lucas auch noch die politisch formulirte Anklage hinzufügt: sie hätten ihn gefunden das Judenvolk verdrehend, indem er 1) dem Kaiser die Steuern verweigert wissen wolle, und 2) sich selbst Christus einen König nenne.

III. Jesu erstes Verhör vor Pilatus.

Joh. 18, 33 — 38. Matth. 27, 11 — 14. Marc. 15, 2 — 5. Luc. 23, 3 — 4.

Nunmehr ging Pilatus in das Richthaus hinein, rief Jesum vor sich und sagte hier an Gerichtsstelle, die erstere dieser Beschuldigungen entweder als unbelegt nicht weiter beachtend oder als zur zweiten mitgehörig ansehend, in Betreff der letzteren geringschätzig:

Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; — „Du bist der König der Juden?“*

Jesus bejahte es (σὺ λέγεις, Matth., Marc., Luc.), und zwar, um des Pilatus eigene Meinung sich aussprechen zu lassen, mit der Gegenfrage (Joh.): „Von Dir selbst (v. Amm. a. O. ‘nach eigener Ansicht’) Du dieses sagst, oder haben Andere zu Dir gesprochen von mir?“

Auf diese alternative Frage erwiderte Pilatus

a) in Betreff des „von Dir selbst“ (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ):

Μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; — „Doch nicht etwa Ich ein Jude bin?“

(um ‘von mir selbst aus’ solch eine rein jüdische Anschauung zu fassen**, oder, wie v. Amm. a. O., „welcher selbst weiss, ob du des Landes König bist“); und

b) in Betreff des „oder haben Andere“ cet. (ἢ ἄλλοι σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ):

---

* So (röm. Uebers.: *Tu es rex Judaeorum?*) alle vier Evangelisten. Weniger das voranstehende σύ als das allerdings expressive zweitfolgende εἶ in das Auge fassend, (mit Luth.) v. Amm., L. J. III, 405: ‘Bist du der Juden König?’ „Die Frage ist scharf bestimmt, Scheinen, Heissen und Seyn genau unterscheidend.“

** Umgekehrt Hase, G. J. 567 „nach römischem oder nach jüdischem Gesichtspunct“, worauf a dem ersteren entsprechen soll.

Τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί! „Das Volk, das Deinige (dein eigenes Volk), und sogar) die Hohenpriester haben überantwortet dich mir!“

Daher kurz und bündig:

Τί ἐποίησας; „Was thatest du?“*

Antwortete Jesus, jenes sein verklagtes „Königthum“ nun selbst erklärend: „Mein Königthum (in diesem ἡ βασιλεία ἡ ἐμή ein correspondirendes Echo von jenem vorausgehenden Worte des Pilatus τὸ ἔθνος τὸ σόν) ist nicht aus dieser Welt (nicht aus deinem *orbis terrarum* entsprungen, und also auch nicht in dessen Sphäre). Wenn aus dieser Welt wäre mein Königthum, die Diener, die meinen, würden wohl kämpfen, dass ich nicht überantwortet würde den Juden (deren irdischer König er demzufolge gar nicht seyn könne). Nun aber ist Mein Königthum nicht von hinnen,“ — also ein jenseitiges.

Antwortete Pilatus:

Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; „Also doch ein König bist Du?“

Röm. Uebers.: *Ergo rex es tu?*

Antwortete Jesus: „Du sagst es“ (σὺ λέγεις, worin Joh. mit den Synoptt. zusammentrifft, d. h. Ja!), „denn ein König bin ich“.

Und ebenso zur inneren Erklärung dieser offenen Aussage, welche auch Paulus eben 1 Tim. 6, 13 unter dem μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν zunächst meint, wie auch zur Erweiterung des Begriffes der sich darin zugleich concret aussprechenden „Wahrheit“ fügte er hinzu: „Ich bin dazu geboren und (noch über die Geburt zurückweisend) dazu gekommen in die Welt (eben ein Zusatz, welcher die Präexistenz ausserhalb der Welt zur Voraussetzung hat), dass ich Zeugniss geben soll der Wahrheit. Jeder, der da ist (d. h. seine Existenz hat) aus der Wahrheit, höret Meine (seines geistigen Königs) Stimme.“ (Die mir dort widersprechenden Juden sind demnach nicht aus der Wahrheit, sagen also auch jetzt in ihrer Anklage nicht die Wahrheit.)

* Röm. Uebers.: *Numquid ego Judaeus sum? Gens tua et pontifices tradiderunt te mihi. Quid fecisti?*

Sagt zu ihm Pilatus, nicht klar verstehend, wie ja auch selbst nicht „aus der Wahrheit", und zugleich abbrechend:

Τί ἐστιν ἀλήθεια; „Was ist Wahrheit?"*

Und sofort ging er, immerhin aber mit einem Eindrucke, wieder hinaus zu den Juden und sagte zu den Obersten und zu der Menge:

Ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. „Ich keine Schuld finde an ihm."

Röm. Uebers.: *Ego nullam in eo invenio causam.*

(Dieses ἐγὼ οὐδ. — εὑρίσκω vielleicht auch ein Widerhall des obigen τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν κ. τ. λ., Luc. 23, 2., vgl. unt. C. VI.)**

IV. Die polizeiliche Anklage.

Luc. 23, 5. Matth. 27, 12—14. Marc. 15, 3—5.

Doch die Feinde riefen stärker (ἐπίσχυον λέγοντες, Luc., und Jesum überhaupt vieler Dinge beschuldigend, Marc.), er rege das Volk auf, indem er lehre durch ganz Judäa, und zwar von Galiläa aus (ἀρξάμενος ἀπὸ Γαλιλαίας) bis hierher. Da Jesus hierauf schwieg, sagte Pilatus zu ihm, welcher also mit herausgefolgt war:

Οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε, πόσα σου κατηγοροῦσιν! (Marc.: οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν; Matth.) „Du antwortest gar nichts? Siehe, welch grosser Dinge sie Dich anklagen!" („Hörst Du nicht, welch grosser Dinge sie wider Dich zeugen?")***

Aber auch da antwortete Jesus kein Wort mehr, so dass sich der Landpfleger sehr verwunderte.

---

* Röm. Uebers.: *Quid est veritas?*

** Die Bedeutung des ἐγώ übersieht Hase, G. J. S. 566: „Nach den Synoptikern soll Jesus gleich anfangs auf dieselbe Anfrage durch einfache Bejahung 'du sagst's' sich den Tod gegeben haben; worauf am wenigsten Pilatus dem Hohenrath hätte erklären können: 'Ich finde keine Schuld an diesem Menschen'."

*** Röm. Uebers.: *Non respondes quidquam? Vide, in quantis te accusant! (Non audis, quanta adversum te dicunt testimonia?)*

V. Die Abführung Jesu zu Herodes.

Luc. 23, 6—12

(vgl. Act. 4, 27 συνήχθησαν — ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πιλᾶτος σὺν ἔθνεσι καὶ λαοῖς Ἰσραήλ).

Aus Anlass jener Anklage, dass Jesus sein aufrührerisches Lehren von Galiläa aus begonnen habe (Luc. 23, 5), fragte nun Pilatus:

εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν; „ob der Mensch ein Galiläer sey?“*

und als er darauf erfahren, dass er aus dem Gebiet des, eben über Galiläa und Peräa gesetzten, Vierfürsten Herodes Antipas sey, übersandte er Jesum an diesen, welcher eben auch zu Jerusalem in diesen Tagen war und überdem in demselben Palaste mit Pilatus, oder doch in dem anstossenden der Maccabäer, residirte. Diese Verschickung war nicht sowohl ein Act schuldiger Courtoisie (s. unt.), als vielmehr ein Suchen nach einem persönlichen Auswege, der Versuch einer Ableitung oder doch Anlehnung bei der andringenden Verantwortlichkeit. Herodes, welcher von Jesu gehört und schon längst ihn zu sehen gewünscht hatte, war daher sehr erfreut, ihn jetzt und vielleicht auch ein Wunder durch ihn vollziehen zu sehen, was der Römer Pilatus nicht beansprucht hatte. So richtete er denn Fragen „mit geschickten oder ziemlich vielen Worten“ (ἐν λόγοις ἱκανοῖς) an ihn; doch antwortete Jesus ihm Nichts. Dabei fuhren die Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche die Räume des judaisirenden Herodes wohl betreten zu können meinten, auch hier weiter fort, Jesum heftig (εὐτόνως) zu verklagen. So gab sich und ihnen Herodes wenigstens die Genugthuung, mitsammt seinen Truppen (στρατεύματα, Morus „Suite“, v. Amm. III, 415 „Leibwächter“) ihn geringschätzig zu behandeln und zu verspotten: er warf ihm ein glänzendes d. i. weisses Kleid (*candida vestis*)** um, entweder eben zur Verhöhnung***, oder auch als eine ebenso chiffrirte Antwort von

* Röm. Uebers.: *si homo Galilaeus esset.*

** Thom. Mag.: λαμπρὰ ἐσθής, κάλλιον λέγειν ἢ λευκή.

*** Eine fernliegende Spott-Symbolik sieht Künöl in dem weissen Kleide insofern, als die römischen Candidati, gleichsam dem heiligen

der Unschuld dieses Verklagten (vgl. Hase, G. J. 573), wie erst auch dessen wortlose Zusendung eine ebenfalls nur symbolisch gestaltete Anfrage gewesen war, und sandte ihn so dem Pilatus wieder zu. Diese gegenseitige Aufmerksamkeit aber verwandelte die bisherige Feindschaft beider Machthaber in Freundschaft.

VI. Wiederholter Versuch einer Losgebung Jesu.

Luc. 23, 13 — 23. Matth. 27, 15 — 18. 20 — 23. 26. Marc. 15, 6 — 13. Joh. 18, 38^{b} — 40.

Jetzt recapitulirte Pilatus den wieder zusammenberufenen Hohenpriestern und Obersten wie dem Volke in Sachen des als wegen Volksaufwiegelung von ihnen vorgeführten Menschen: 1) dass er selbst vor ihnen denselben befragt und nichts solcher Anklagen entsprechend Schuldiges an ihm gefunden habe:

Προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδού, ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ (vgl. S. 167 Joh. 18, 38 ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν);

„Hergebracht habt ihr mir diesen Menschen als einen, der abwendig mache das Volk, und siehe, Ich, nachdem ich angesichts Euer Untersuchung angestellt, habe nichts gefunden an diesem Menschen schuldig dessen, was ihr als Beschuldigung vorbringt gegen denselben;“

2) dass auch selbst der ihren eigenen Anschauungen näherstehende Herodes gleicher Ansicht sey, da er Jesum zu ihnen zurückgesandt habe:

Αλλ' οὐδὲ Ἡρώδης· ἀνέπεμψε γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς (so ℵB [ὑμᾶς] L al., statt T.R. ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν);

„Aber auch nicht Herodes, denn zurückgesandt hat er denselben zu uns (euch)“;

Prätendenten analoge Bewerber um Amt und Würden, eben auch weiss gingen, so dass zugleich eine Parallele zu dem anscheinend königlichen Purpurmantel, welchen des Pilatus Soldaten Jesu umwarfen (s. unt.), entstände.

wonach denn

3) überhaupt constatirt sey, dass wenigstens nichts Todeswürdiges vollbracht worden sey von ihm:

Καὶ ἰδού, οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ.*	„Und siehe, nichts Todeswürdiges ist vollbracht worden von demselben.
Παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.	Nachdem ich ihn also gezüchtigt, will ich ihn losgeben.**

Eine Satisfaction sollten also die Juden als Ankläger dennoch haben. Ob Jesus zwar nichts Todes-Würdiges gethan, und überhaupt auch sonst gar keines Vergehens überwiesen, solle er doch leicht gezüchtiget und damit losgelassen werden (vgl. S. 174f., also παιδεύειν etwa im Sinne einer Correctionsstrafe [ob. Vulg. *emendare*] und diese wieder in dem einer drastischen Vermahnung zu grösserer Vorsicht; vgl. jedoch auch Hebr. 12, 5—8).

Zu noch gesteigerter Annehmbarkeit dieses zwar wohlgemeinten, immerhin aber leichtsinnigen und ungerechten Vorschlags fügt Pilatus, gleichfalls von dem beweglichen und wohl im Hofe aufgestellten Richterstuhle aus (vgl. Matth. 27, 19 καθημένου αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος, worüber noch unt. S. 174f.), auch die also ebenfalls amtliche Concession und Offerte der Ausübung eines herkömmlich gewordenen Volksrechtes hinzu, nämlich am Passah einen Gefangenen sich loszubitten:

---

* Wozu F. A. Bornemann, Schol. in Luc. ev. p. 143: *totidem paene verbis eandem sententiam expressit Xenophontius Socrates, Apol.* § 25: θαυμαστὸν ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, ὅπου ποτὲ ἐφάνη ὑμῖν τοῦ θανάτου ἔργον ἄξιον ἐμοὶ εἰργασμένον (wo dieser letztere Dativ noch unzweideutiger als acc. graec. erscheint, also auch das obige αὐτῷ statt ὑπ᾽ αὐτοῦ). — Auch innerlich apocryphisch ist der Zusatz im ev. Nicodemi (b. Hase, G. J. p. 567 'vielleicht mit Recht'): „Nicht alle fordern seinen Tod, einige weinen" — aus dem Munde des Pilatus!

** Röm. Uebers.: 1) *Obtulistis mihi hunc hominem quasi avertentem populum, et ecce, ego coram vobis interrogans nullam causam inveni in homine isto ex his, in quibus eum accusatis.* 2) *Sed neque Herodes; nam remisi vos* (*c. T. R.*) *ad illum.* 3) *Et ecce, nihil morte dignum actum est ei. Emendatum ergo illum dimittam.*

Ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ἕνα ὑμῖν ἀπολύσω ἐν τῷ πάσχα	„Es besteht aber eine Gewohnheit für Euch, dass ich Einen Euch losgeben soll zum Passah“*

(Joh. 18, 39; also war das Fest auch nach Joh. bereits angebrochen). Und diese Bitte that denn auch die Menge mit lauter Stimme (Marc. 15, 8).

Ein solcher Gefangener, und zwar ausgezeichneter Art, war zu dieser Zeit ein in blutigen Aufstand verwickelt gewesener Strassenräuber (λῃστής, Joh. 18, 40., gleich den, hier gar nicht mit zur Wahl gestellten, „Schächern“, s. Art. IX) und Mörder (ἀνὴρ φονεύς, Act. 3, 14; also διὰ στάσιν καὶ φόνον Luc. 23, 25), Barabbas. Pilatus fragt nun:

Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, Βαραββᾶν, ἢ Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν; Matth. 27, 17.,	„Welchen wollet ihr soll ich losgeben Euch, Barabbam, oder Jesum, den sogenannten Christus?“**

und nochmals wiederaufnehmend V. 21:

Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν;	„Welchen wollet ihr von den Beiden soll ich losgeben Euch?“***

Und selbst suggerirend Marc. 15, 9. Joh. 18, 39 mit unzeitigem Spotte:

Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν (βούλεσθε οὖν ὑμῖν ἀπολύσω) τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;	„Wollet ihr dass ich losgebe Euch den König der Juden?“****

Aber angestiftet und aufgewiegelt von den Hohenpriestern schrie das Volk auf in Masse (ἀνέκραγον παμπληθεί, Luc. 23, 18): „Nicht Den!“ — „Thue ab Den (αἶρε τοῦτον)! Gieb aber uns los den Barabbas!“

---

* Röm. Uebers.: *Est autem consuetudo vobis, ut unum dimittam vobis in pascha.*

** Röm. Uebers.: *Quem vultis dimittam vobis, Barabbam, an Jesum, qui dicitur Christus?*

*** Röm. Uebers.: *Quem vultis vobis de duobus dimitti?*

**** Röm. Uebers.: *Vultis dimittam vobis regem Judaeorum?*

VII. Ein Zwischenfall.

(Ein Frauen-Traum: Matth. 27, 19.)

Zwischen jene Frage des Pilatus (Matth. 27, 17 f.) und die eben durch die Ueber- und Verabredung dazu etwas verzögerte endgültige Antwort des Volkes (Matth. 27, 20) fiel (V. 19) ein ausserordentliches Ereigniss, wie eine Mahnung aus dem Jenseit. Während er eben wartend auf dem Richterstuhle sass (s. ob. καθημένου, *in ipso articulo negotii ferventis,* Beng.), empfing Pilatus nämlich eine Botschaft seiner Frau, des Inhalts: „Nichts habe du mit jenem Gerechten (zu thun)! Denn viel habe ich gelitten heute (σήμερον, d. i. heute Nacht, zumal es noch Morgenzeit ist, also in der Nacht der Gefangennehmung Jesu) traumweise um seinetwillen."

Die Tradition nennt diese Gemahlin des Pilatus Procla (Πρόκλη, Ev. Nicod.) Claudia, auch Procula, was aber auch als aus *matrona ipsius Pilati procul posita,* s. Fabric., cod. apocr. N. T. p. 242 b. Wolf, angesehen wird, ohne dass das Gegentheil ausgeschlossen wäre, bei den sie sehr feiernden Aethiopiern Abrocla, und Portia. Sie soll eine jüdische Proselytin des Thors (θεοσεβής, ἰουδαΐζουσα, Ev. Nicod. c. 2 b. Strauss, L. J. II, 520; Tischendorf, Pilati circa Chr. judic. ex Actis Pil. cet. [ob. S. 162], p. 16 seq.), wenn nicht gar heimliche Christin gewesen (oder durch den Traum es geworden) seyn, wie, wohl ebenso nur vermuthungsweise, Orig. in Matth.*, Theophyl. (b. Str. II, 521; Thilo cod. apocr. p. 520 seqq., R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. S. 340 f.), Chrysost., Hilar. bemerken, s. auch Niceph. hist. eccl. 1, 30; Ev. Nicod. c. 2; von der griech. Kirche ist ihr, als sogar einer ihrer Heiligen, der 27. October als Gedächtnisstag geweiht.

---

* OO. ed. Lomm. V, 37: *Utrum autem et initium habeat conversionis ad Deum ex eo, quod multa propter Jesum fuerat passa per visum, Deus scit; tamen continetur etiam hoc in scripturis quibusdam non publicis.* — Auch „Klopstock hat der Römerin ein Ehrendenkmal errichtet; sie scheint eine der Seelen, von denen nur ein Zug in das grosse Gemälde des Evangeliums hineinspielt, wie eine verlorene Melodie. Dem Dichter ziemt es, dem vereinzelten Zuge Seele und Antlitz zu schaffen; der Historiker hat ihn vereinzelt hinzustellen, wie er ihn empfangen." Hase, G. J. 568.

Zur Literatur über sie s. Tillemont, memor. ad hist. eccl. pertin. I, 239 b. Wolf, Leyrer in Herz. RE. XI, 665f.; über ihren Traum: Val. Frid. et F. G. Gotter, diss. singulares de conjugis Pilati somnio, 1681. 1704 (s. b. Wolf); — Es. Helt, de somnio uxoris Pilati, 1701; — C. D. Distel, de salute trium uxorum Lothi, Jobi et Pilati, Lips. 1707; — J. D. Kluge, de somnio uxoris Pilati, 1720; — Herbart, examen somnii uxoris Pilati, 1735.

Ueber denselben Traum, wovon das πολλὰ ἔπαθον ebenso auf wiederholte als auf vielgestaltige oder intensive Traumerscheinungen eines und desselben Inhalts gehen kann, bemerkt Orig. l. l. V, 36 seq.: *voluit Evangelista non praeterire rem divinae providentiae laudem Dei continentem, qui voluit per visum convertere Pilati uxorem, ut, quantum ad se, vetaret virum suum, ut ne audeat contra Jesum proferre sententiam. Et visum quidem non exposuit Matthaeus; tantum autem dixit, quia multa passa erat per visum propter Jesum.*

Von dieser Einschaltung über den Traum der Procla gerade an dieser Stelle — Matth. 27, 19 — kann nicht absolut gesagt werden, dass sie „den Zusammenhang unterbreche" (R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. S. 340, Köstlin b. Hilgenf. d. Evv. S. 105). Vielmehr fiel diese Mittheilung an Pilatus chronologisch (Griesbach, comm. crit. II, 59 *Matth. chronologicam rerum gestarum seriem religiose servans)* gerade und genau in diese Phase und Stelle der schwebenden Verhandlungen, speciell in die Besprechungen der Juden über die Wahl zwischen dem genannten Raubmörder Barabbas und Jesu (V. 20), — so wie etwa auch jetzt einem Gerichtspräsidenten mitten in dem öffentlichen Rechtsverfahren, und zumal bei einer momentanen Pause (Zwischenberathung), ein informatorischer Zeddel überreicht oder eine leise mündliche Mittheilung gemacht wird; woher es auch kommt, dass sofort nach dieser kurzen Episode V. 21 die noch unbeantwortete Frage von V. 17 ohne weiteres wieder aufnimmt. Eine secundäre Erklärung dieses Einschubs wäre es, hierin überhaupt den so angelegentlichen Versuch des Pilatus mit der Losgebung eines Gefangenen auf das Fest zu Gunsten Jesu V. 15 ff. nachträglich oder wenigstens für das noch Weitere motivirt zu sehen, wogegen δέ allerdings nicht seyn würde: vgl. Calv. b. Marlor.: *hoc nominatim refert*

Matthaeus, ne quis tam sollicitum Pilati studium miretur, dum pro hominis contemti vita in tumultu populi dimicat; wie auch Fritzsche (*aptissimo loco*). Oder es könnte drittens auch das allernächst Vorhergehende (V. 18), Pilatus habe gewusst, dass die Juden Jesum aus Neid überantwortet hatten, nach einer ganz besonderen Quelle dieses „Wissens" erläutert werden sollen, obwohl Orig. l. l. (V, 36) mit Recht bemerkt: *et Jesus quidem per invidiam traditus erat, et ita per invidiam manifestam, ut etiam Pilatus eam non ignoraret* (vgl. Griesb. l. l. p. 60).

Als nun die Juden die Losgebung des Barabbas begehrten, spricht sie Pilatus, indem er vielmehr Jesum freigeben wollte (θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν), nochmals an, vielleicht in der Hoffnung, dass sie die ausserordentliche Vergünstigung sogar einer zweiten Begnadigung nicht ungern sehen würden, und zwar mit der anregenden Frage (Matth. 27, 22. Marc. 15, 12—14):

Τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν; „Was soll ich nun anthun Jesu, dem sogenannten Christus,"

oder Messias? (Matth.;)* oder, mit einem neuen Anfluge von Spott:

Τί οὖν θέλετε ποιήσω ὃν λέγετε βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; „Was wollt ihr nun dass ich anthue dem, welchen ihr nennt König der Juden?" (Marc.)**

Alle sagen: „Gekreuzigt soll er werden" (σταυρωθήτω)! Und auf die fernere Frage des Pilatus (τρίτον, Luc. 23, 22) nach dem Grunde dazu, nämlich:

Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν (οὗτος); οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ! „Was denn Böses hat gethan dieser? Nichts Todes-Schuldiges habe ich gefunden an ihm!"

und, um vielleicht ihren Rachedurst zu kühlen, (oder Jesum „damit gleichsam von der Strafe der Kreuzigung selbst loszukaufen", Lichtenst., Leb. J. S. 439):

---

* Röm. Uebers.: *Quid igitur faciam de Jesu, qui dicitur Christus?* —
** Röm. Uebers.: *Quid ergo vultis faciam regi Judaeorum?*

Παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω! (s. S. 170) „So will ich ihn denn mit einer Züchtigung losgeben!“* schrieen sie über die Massen (περισσῶς ἔκραζον, Matth., ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι, καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν [καὶ τῶν ἀρχιερέων fehlt ℵBL], Luc.): „Gekreuzigt soll er werden!“ —

Hierauf blickt auch Petrus zurück Act. 3, 13 f.: ὁ θεός — ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν. Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καὶ ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν κ. τ. λ.

VIII. Noch eine Zwischenhandlung.

(Händewaschen: Matth. 27, 24 f.)**

Unvermögend diesem sinn- und herzlosen Geschrei und dem vielmehr nur immer wachsenden Getümmel (μᾶλλον θόρυβος γίνεται) Widerstand zu leisten, sagt sich nun Pilatus von jeder persönlichen Verantwortung durch eine symbolische, zugleich auch von einer Worterklärung begleitete, Handlung

* Röm. Uebers.: *Quid enim mali fecit iste? Nullam causam mortis invenio in eo. Corripiam (ergo) illum et dimittam.*

** Eben die Ordnung bei Matth., insonderheit die erst noch folgende Losgebung des Barabbas V. 26, womit auch Luc. 23, 25 stimmt, sowie die unerlässliche Rücksicht auf die Incidenzvorfälle bei Joh. (wo Pilatus, nach der Geisselung 19, 1—3., heraustritt mit dem Gegeisselten und dann Jesum aufs neue befragt 19, 4—16 τότε οὖν παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ αὐτὸν αὐτοῖς, s. nachh. C. IX und X) nöthigen, die symbolische Handlung des Händewaschens Pilati hier zwischenein und nicht, wie gewöhnlich, als Abschluss zu setzen. „Die Handlung Pilati, sagt Bengel, Harm. d. 4 Evv. 2. A. S. 552 f., da er die Hände wusch und Barabbam losliess, Jesum aber dem Willen der Juden übergab, setze ich vor der Geisselung und Verspottung; — mit der Loslassung Barabbä war die Uebergabe in der Juden Willen unmittelbar verbunden.“ Griesbach-Roediger, Synops. evv. sect. 138: „... g) *Pilati lotio*, — h) *Barabbas solutus, Christus flagris caesus, spinis coronatus*, — i) *Pilatus iterum tergiversatur, sed accusatorum ferocia permotus crucifigendum tradit innocentem*, Joa. 19, 4—16; item Matth. 27, 31. Marc. 15, 20.“ Auch b. Godet (Joh.) Matth. 27, 24 f. vor Joh. 19. — Wenn dagegen z. B. Cleric., Harm. ev. (1700), Matth. 17, 24 nach Joh. 19, 15 und hierauf die Loslassung des Barabbas gleichzeitig mit Jesu Uebergabe zur Kreuzigung, also Joh. 19, 9 — 14 vor die *in tribunali* vollzogene (p. 217) Händewaschung, und erst darauf die Verspottung der Soldaten stellt, so ist Joh. 19 hiermit unvereinbar: s. nachh. C. IX—XII.

feierlich los: „er nahm Wasser und wusch sich die Hände ab gegenüber der Volksmenge“, — eine zumal mit dem beigegebenen Commentar unmissverständliche, ganz speciell aber diesen Juden wohlbekannte Handlung des Sinnes, dass man an einem bösen Morde, wofür also auch Jesu Tödtung hierdurch erklärt wird, persönlich unbetheiligt sey. Die Grundstelle davon bildet Deuteron. 21, 6f., wonach sich die Aeltesten einer Stadt wegen eines von unbekannter Hand Getödteten an einem Thalbach über einer am Genick gebrochenen Kalbe die Hände waschen sollen mit der mündlichen Erklärung: „unsere Hände haben nicht vergossen dieses Blut und unsere Augen nicht gesehen! (Versöhne dein Volk Israel, welches du erlöset hast, Jehovah, und gieb nicht unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel! cet.)“, — sowie demnächst auch Psalm 26, 5f. „ich hasse die Versammlung von Uebelthätern, und bei Frevlern mag ich nicht wohnen; ich wasche in Unschuld meine Hände“, und ebenso Ps. 73, 13. — Die dem nun auch durchaus entsprechende, freilich aber im Munde des Machthabers, in dessen Händen das Thun und Lassen lag, und zumal angesichts der erst noch zu vollziehenden Blutthat eigentlich nichtssagende, Erklärung des Pilatus bei seinem Händewaschen* lautete gleichfalls:

Ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵ- „(Schuld-)los bin ich von
ματος τούτου, diesem Blute“**, —

zugleich eine so nochmals wiederholte Betheuerung der auch objectiven Unschuld des zu vergiessenden Blutes, und so, auch wenn man die LA. ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου ℵL al. (τ. τ. δ. A) nicht theilte, eine innerliche Aneignung der Mahnung seiner Frau über „jenen Gerechten“ (C. VII); indirect aber, ja auch direct eine sehr demonstrative und dadurch doch möglicherweise noch wirksame Erinnerung, auf wen nun dieses unschuldige Blut kommen werde:

Ὑμεῖς ὄψεσθε! „Ihr werdet zusehen!“***

* „Darlegend, dass er — bloss nach dem Grundsatze römischer Toleranz dem Fanatismus eines abergläubischen Volkes seinen Lauf lasse,“ Hase, G. J. 572.

** Röm. Uebers.: *Innocens ego sum a sanguine justi hujus.*

*** Röm. Uebers.: *Vos videritis!* — Bengel bemerkt hierzu Harm. S. 552: „Pilatus giebt das ‘Siehe du zu’ [Matth. 27, 4 σὺ ὄψῃ, S. 128] den Juden heim, womit sie Judam abgewiesen hatten.“

Allein auch dies bleibt ohne Eindruck auf das Volk, welches sogar ausdrücklich Alles auf sich und auf seine nachkommenden Geschlechter übernimmt: „Sein Blut über uns und über unsere Kinder!“ — wie es denn auch geschehen ist.

Nach dieser seiner eignen und des Volkes Erklärung liess nun Pilatus, um dem ungestümen Volkswillen Genüge zu thun (βουλόμενος ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχλῳ, Marc. 15, 15), den Barabbas frei und Jesum geisseln — das erste thatsächliche Vergiessen dieses „unschuldigen Blutes“ —, und damit, sofern dies ein Vorausgang der Hinrichtung und zumal der Kreuzigung von Sclaven war (Wetstein z. Matth. 27, 26 s. b. Str. II, 524), vorläufig auch schon zur Kreuzigung übergeben (τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ, Matth. 27, 26. Marc. 15, 15; Luc. 23, 25 παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν), während Johannes, welcher alsbald noch einen letzten Versuch der Rettung berichtet, jetzt 19, 1 nur sagt: τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν.*

Matth. 27, 27—30. Marc. 15, 16 — 19. Joh. 19, 2 — 3.

Nunmehr liess Soldatenrohheit ihren ganzen Witz an dem ihr überlassenen Gerechten aus. Die Kriegsknechte des Landpflegers (Matth. 27, 27) nahmen ihn mit sich in das Innere des Prätoriums (ἔσω τῆς αὐλῆς, Marc., vgl. üb. αὐλή Wichelhaus, Comm. z. d. Gesch d. Leid. S. 48), wonach das Vorausgegangene, mithin auch die Geisselung, draussen vor dem Volke geschehen war, und versammelten wider ihn die ganze Schaar (σπεῖρα, nach v. Amm. III, 420 eine Compagnie), zogen ihn aus und legten ihm ein Purpurkleid über, eine aus Dornen geflochtene Krone auf das Haupt und einen Rohrstab in die rechte Hand, beugten die Kniee vor ihm und sagten, diese reale Verspottung auch im Wort commentirend: „sey gegrüsset, König der Juden!“

* Griesbach-Roediger, Synops., stellt Joh. 19, 16 in Eine Linie mit Matth. 27, 31 u. Marc. 15, 20., nimmt also nur eine Ausantwortung zur Kreuzigung an, wobei aber zwei Geisselungen unvermeidlich werden. So wohl auch Tischendorf, Synops., wo Matth. 27, 31 und Marc. 15, 20 zu § 163, Joh. 19, 16 aber zu § 162. S. ob. S. 175 Beng., Harm. S. 553. Strauss entzieht sich der Frage damit, dass er in den evangel. Berichten über die Geisselung eine „Differenz“ findet.

spieen (damit jener Hohn ganz unmissverständlich wäre) auf ihn, und nahmen den Rohrstab und schlugen auf sein Haupt, und gaben ihm Backenstreiche.

IX. Ecce homo.

Vergebliche Anrufung auch des Mitleids und eine neue, religiöse Anklage.

Joh. 19, 4—8.

In dieser blutenden Jammergestalt mit Dornenkrone und Spottpurpur führt Pilatus Jesum dem Volke noch einmal vor, — ein plötzlicher Rettungsgedanke, sogar mit einer Inconsequenz gegen das Bisherige, und ein ausserordentliches *opus supererogationis*. Pilatus vorausgehend spricht:

Ἴδε, ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε, ὅτι αἰτίαν οὐχ εὑρίσκω.

„Siehe da, ich führe Euch (zur Empfangnahme, vgl. V. 6) ihn heraus, damit ihr erkennet (an dieser Herausführung aus dem Richthause und Hingabe an Euch), dass eine Schuld ich nicht finde.“*

Und als nun Jesus ihm nachkommt, tragend die Dornenkrone und das Purpurgewand, spricht Pilatus nur:

Ἴδε ὁ ἄνθρωπος! „Siehe da der Mensch!“**

Bei diesem herzbrechenden Anblick schrieen — nicht das Volk, sondern — die Hohenpriester und Diener: „Kreuzige, kreuzige!“ (Jenes ist ihnen noch viel zu wenig, sie brennen auf den Tod, den Tod am Kreuze.) — Nach diesem allerdings nur indirecten, weil auch so nur officiellen Appell an die Menschlichkeit, einer vergeblichen, nun factischen Wiederaufnahme von jenem zweimaligen παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω (Luc. 23, 16. 22), kommt Pilatus, um wenigstens sein Gewissen

---

* So hier, mit ℵ, Tisch. 8. — Röm. Uebers.: *Ecce adduco eum vobis foras, ut cognoscatis quia nullam invenio in eo causam.*

** Röm. Uebers.: *Ecce homo!* — Jetzt ohne den naheliegenden Hohn: „euer König“, wie V. 14. Von Amm., L. J. III, 409, mehrfach verkennend: „Das ist [?] der Mann [!] — urtheilet selbst — ob das das Antlitz [!] eines Aufrührers und Hochverräthers ist!“

zu retten, auf sein uranfängliches Wort (Joh. 18, 31 λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς) direct zurück:

Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ σταυρώσατε, ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν!

„Nehmet ihn Ihr und kreuziget, denn Ich nicht finde an ihm eine Schuld!"*

Worin nach dem Folgenden liegt, dass die Römer kein Gesetz hätten, dem Jesus verfallen wäre. Worauf die Juden, dass aber sie ihn schuldig, und zwar des Todes schuldig fänden. „Wir haben ein Gesetz (entweder ironisch überhaupt, gegenüber dem sonach mangelhaften römischen Gesetzescodex, oder speciell eine Gesetzesbestimmung), und nach dem Gesetz (wohl Lev. 24, 16) muss er sterben, weil er nämlich zu 'Gottes Sohn' (υἱὸν θεοῦ, dem Heiden gegenüber innerlich wahrscheinlicher als τοῦ θεοῦ) sich selbst gemacht hat." Als Pilatus dieses Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr (wonach er also auch schon vorher unter dem Eindrucke der Furcht, somit unfrei gestanden and gehandelt hatte). Zu der vorherigen Einschüchterung kam jetzt auch noch eine religiöse.**

X. Jesu Verhör über die religiöse Anklage.

Joh. 19, 9—11.

Ueber diese neue, religiöse Anklage, welche in Jesu, conform dem Traume der Procla (S. 172) und den mannigfachen Gerüchten von seinen Wunderthaten, als einem „Sohne Gottes" zugleich ein überirdisches Wesen, für den Heiden einen Halb-Gott oder dergleichen, sehen lassen konnte, musste sich Pilatus amtliche Auskunft erholen. Er ging also, wiederum gefolgt von Jesu, wieder hinein in das Richthaus und sagte zu ihm:

Πόθεν εἶ σύ; „Von wannen (d. i. welches Ursprungs) bist du?"

Unde es tu? (Vulg.)

---

* Röm. Uebers.: *Accipite eum vos, et crucifigite! Ego enim non invenio in eo causam.*

** Es war nicht „nur die jüdisch-religiöse Bezeichnung des römischen Hochverraths (um den Messias in's Römische zu übersetzen)", — Hase, G. J. 568, — zumal damit „den weltklugen Heiden ein Schauer vor der sittlichen Majestät Christi überkommt" (Ders.).

Auf eine so unbestimmte Frage („es ist die homerische: von Menschen oder von Göttern?“ Hase, G. J. 568) liess sich einem Heiden für dessen Verständniss von Jesu wirklicher Herkunft keine Antwort geben. Als ihm nun Jesus auch wirklich „keine Antwort gab“, sagte Pilatus:

Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; Οὐκ οἶδας, ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε, καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε;	„Zu Mir redest du nicht? Weisst du nicht, dass Macht ich habe, loszugeben dich, und Macht ich habe, zu kreuzigen dich?“*

Hierauf antwortet Jesus: „Nicht hättest du (εἶχες, Tdf. 8. ἔχεις, ἔχις ℵ) wider mich irgend welche Macht, wenn es nicht wäre gegeben dir von Oben her.“ Hierin liegt 1) eine Antwort überhaupt, deren vorherige Versagung Pilatus übel vermerkt hatte; 2) eine Zurechtstellung des allzugrossen Machtbewusstseyns dieses Landpflegers, und 3) eine allgemein verständliche Hindeutung auf jene Urquelle (ἄνωθεν), welcher er eben auch selbst entstammte, wonach Pilatus zuerst gefragt hatte. Jesus fügt noch hinzu: „darum hat der, welcher mich dir überantwortet (ὁ παραδιδούς AL, Part. Praes. der Ankläger, nicht allein Caiaphas, sondern wer nur immer, wie sie zumal bei Pilatus' wiederholter Ablehnung immer von neuem erstanden, sie alle wie in Eine Person zusammenfassend, leichter ℵB ὁ παραδούς), grössere Sünde (als du, ein blosses und noch dazu widerwilliges Werkzeug eines höheren Rathschlusses). — Und stand denn nicht eben Gottes Sohn, der einstige Richter der Lebendigen und der Todten, vor einem transitorischen menschlichen Richter?

XI. Die politische Anklage des Majestätsverbrechens.

Joh. 19, 12—15.

Jene würdige und zugleich des Pilatus Macht und relative Unschuld anerkennende Antwort Jesu beruhigte den Land-

* In dieser Ordnung AB; umgekehrt, das lockende Glied — zuletzt ℵL und T. R. — Röm. Uebers.: *Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo crucifigere te, et potestatem habeo dimittere te?* — Ueber die vermeinte Souveränetät des Pilatus vgl. Deyling, obss. ed. 2. II, 429 seqq. *de potestate Pontii Pilati;* vorher geht p. 414 seqq. *de Judaeorum jure gladii tempore Christi.* (Vgl. ob. S. 163.)

pfleger nicht nur über die Bedeutung der ihm allerdings noch immer unklaren religiösen Anklage und über die ihm selbst in etwas zufallende Verantwortlichkeit, sie regte in ihm auch aufs neue die Absicht an (ἐκ τούτου), diesen nicht allein unschuldigen, sondern möglicherweise auch göttlichen Angeklagten doch noch freizugeben, was er die Juden wohl auch merken liess. Denn sie schrieen (in gewiss höchst antinationaler, wenn auch nach heutiger Ausdrucksweise recht national-liberaler Weise, und zwar laut des Imperfect. ἔκραζον fortgesetzt): „wenn du diesen losgelassen, bist du nicht ein Kaiser-Freund (Litotes für kaiserfeindlich). Jeder, welcher zu einem König sich selbst macht, steht im Widerspruch mit dem Kaiser." Das Wort vom „Kaiser" fällt in dieser ganzen Verhandlung jetzt zum erstenmal. Der Kaiser nun war in der irdischen Sphäre derjenige, welchem Pilatus „von obenher" jeden Augenblick seine Macht verdankte, der sie ihm also bei einer so heiklen Frage, als die eben angeregte war, im Falle einer allerhöchsten Orts unliebsamen Entscheidung eines Untergebenen, wieder entnehmen und ihn noch überdem zu einer schweren Verantwortung ziehen konnte.* Dadurch wird Pilatus von den Feinden Jesu jetzt auch noch persönlich auf das allergefährlichste bedroht. Dies wirft alle besseren Regungen in ihm nieder.** Als er diese Worte vernommen, führt er Jesum (der selbst noch drin geblieben war) heraus. Er selbst bestieg den mit Stufen versehenen (βῆμα von βαίνω) Richt- oder Freistuhl, welcher überdem auf einer Stein-Estrade (λιθό-

---

* Sagt doch Tacit., AA. 3, 18 nicht nur: *Non Tiberius, non accusatores fatiscebant,* sondern eben von dem Majestätsverbrechen auch, *quod tum omnium accusationum complementum erat.*

** J. F. Stubenrauch, de Καισαροφοβίᾳ Pilato a Judaeis injecta, 1736. Der Rabb. Jost, Gesch. des Judenth. I, 407 f., urtheilt über Pont. Pil.: „Er war schwach, oder vielmehr hatte Grund genug, vor dieser Drohung (mit dem Kaiser) zu zittern (s. oben) und sich von dem Geschrei einer rasenden Menge übertäuben zu lassen. So musste Jesu (sic) den Tod der Kreuzigung erleiden, während der grausame Landpfleger, der sich nicht scheute, Tausende von Unschuldigen niederzumetzeln, heuchlerisch sich von diesem Morde reinigte, indem er angesichts der aufgehenden Sonne [? s. f. S.] seine Hände wusch und rief: 'Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Mannes' [!], während es ein Leichtes war, den Gefangenen bis über das Fest in Gewahrsam zu nehmen oder von Rom Befehle einzuholen."

στρωτον, ἑβραϊστὶ δὲ γαββαθά, d. i. Hochpflaster) stand und auf welchem er auch schon zuvor (Matth. 27, 19. 11 Beng., Harm. 557) gesessen, jetzt endgültig — ein feierlicher Moment, welcher darum nach Tag und Stunde angemerkt wird: „es war aber Rüsttag (d. i., wie immer, Vorsabbath oder Freitag) vor Ostern, die Stunde war um die sechste", d. h., nach der, analog den Nachtwachen, gewöhnlich von drei zu drei Stunden angegebenen Tageszeit, gegen 9 Uhr des Morgens*, also jedenfalls nach Sonnenaufgang, nach welchem bei den Römern ein solches Urtheil, wie es hier gefällt wird, erst Geltung hatte.

Aber auch selbst in diesem hochfeierlichen Momente konnte Pilatus seinen immerhin tiefgrollenden Humor gegen die obsiegenden Juden nicht zügeln.

Da sie auf das ἴδε ὁ ἄνθρωπος nichts empfunden und gegeben, beginnt er nun mit der Anrede:

Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν! „Siehe da euer König!"
Ecce rex vester! (Vulg.)

worauf jene schreiend; „thue ab (ἆρον), thue ab, kreuzige ihn"! Sagt Pilatus abermals:

Τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυ- „Euren König soll ich
ρώσω; kreuzigen?"
Regem vestrum crucifigam? (Vulg.)

Antworteten (auch jetzt nicht das Volk, sondern in selbstmörderisch-resignirter Loyalität) die Hohenpriester: „Nicht haben wir einen König, ausser einem Kaiser", welchem also auch hier Pilatus und er zumal, der Römer und kaiserliche Beamte, Rücksichten schulde! Die geistlichen Führer des Judenvolks haben hier nicht nur dieses als Nation, sondern auch zugleich den Messias definitiv aufgegeben. *Jesum negant usque eo, ut omnino Christum negent*, Act. 17, 7 (Beng.).

Von dieser letzten und bei Pilatus durchschlagenden, der politischen Anklage unter wiederholter (allerdings unparlamentarischer) Nennung des Kaisers, welcher bei Johannes auch nur gelegentlich dieser weltgeschichtlichen Angelegenheit, bei den Synoptikern hier gar nicht vorkommt, berichtet nur der Augenzeuge Johannes, womit er die Synoptiker auch hier

* G. G. Zeltner, de horologia Pilati 1720; Idem, de hora crucifixionis, 1724.

wesentlich ergänzt, deren chronologische und sachliche Folge demgemäss regulirt wird.

XII. Die Ausantwortung zur Kreuzigung.

Joh. 19, 16. Matth. 27, 31 f.

Da nun (τότε οὖν Joh. 19, 16 pragmatisch, s. ob. S. 119 u. a., nicht feierlich, Godet), d. h. bei dem, wie die Juden jetzt wohl merkten, wirksamen und daher wiederholten Schreckworte „der Kaiser"*, überantwortete Pilatus, noch immer vom Richtstuhl aus, endgültig Jesum zur Kreuzigung (Joh. 19, 16 nur ohne das sonst übliche directe *ibis ad crucem*).** Es geschah so, dass, nachdem man in obiger Art ihn vorgeführt, den Purpur ihm wieder aus- und seine eigene Kleidung angezogen hatte, die Juden ihn übernahmen (παρέλαβον, entsprechend dem vorhergehenden παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ des Pilatus) und hinausführten zur Kreuzigung.

Wie dort (s. ob. S. 176) nach der alttestamentlichen Vorschrift (Deut. 21, 6) die Aeltesten, indem sie sich über dem Sühnopfer eines unentdeckten Mordes die Hände wuschen, noch ausdrücklich aussprachen, dass „ihre Hände nicht vergossen dieses Blut und ihre Augen nicht gesehen": so lesen wir nun auch nicht, dass Pilatus, nachdem er sich vorhin schon in Aussicht des bevorstehenden Mordes, wofür (also für einen Justizmord) er Jesu Kreuzigung demnach auch selbst anerkannte

* Merkwürdig, dass auch ausserhalb des Evangeliums das Volk in Judäa sich gegen Pilatus einmal auf den Kaiser berief, s. Philo, Leg. ad Caj., OO. ed. Frcf. 1691 p. 1034: ἀνεβόησαν· μὴ στασίαζε, μὴ πολεμοποίει, μὴ κατάλυε τὴν εἰρήνην· οὐκ ἔστιν ἀτιμία νόμων ἀρχαίων Αὐτοκράτορος τιμή, μὴ πρόφασις τῆς εἰς τὸ ἔθνος ἐπηρείας ἔστω σοί. Τιβέριος οὐδὲν ἐθέλει τῶν ἡμετέρων καταλύεσθαι· εἰ δὲ φῂς αὐτός, ἐπίδειξον ἢ διάταγμα, ἢ ἐπιστολήν, ἤ τι ὁμοιότροπον, ἵνα, παυσάμενοι τοῦ σοι διοχλεῖν, πρέσβεις ἑλόμενοι δεώμεθα τοῦ Δεσπότου. Bei derselben Volksbewegung (s. noch unt.) wird auch von Josephus, AA. 18, 4 und B. J. 2, 8 erwähnt, dass Pilatus sich in Cäsarea auf einen Richtstuhl setzte (καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ).

** Beng., Harm. S. 553: „Vor dem Spott der Kriegsknechte hat Pilatus Jesum dem Willen der Juden übergeben, und hernach hat er, auf dem Richtstuhl sitzend, ein formales Endurtheil gefället." (Vgl. auch ob. S. 177.) Ungenau Lactant, inst. 4, 18: *nec tamen ipse* [*Pont. Pil.*] *sententiam protulit, sed tradidit eum Judaeis, ut ipsi de illo secundum suam legem judicarent.*

und erklärte, ebenfalls die Hände gewaschen hatte, Augenzeuge der nun folgenden Blutscene der Kreuzigung gewesen. Er hat sich davor zurückgezogen und tritt in den evangelischen Erzählungen nur später vorübergehend wieder auf.

XIII. Die Kreuzesüberschrift.

Joh. 19, 19—22. Matth. 27, 37. Marc. 15, 26. Luc. 23, 38.

Hier finden wir zwar, dass Pilatus dem Kreuze in den dort zu Lande zusammentreffenden drei Weltsprachen — hebräisch, römisch und griechisch — die Ueberschrift gesetzt habe: Ἰησοῦς, ὁ Ναζωραῖος, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων *(Jesus Nazarenus, Rex Judaeorum,* I. N. R. I.), und, da in jener Nähe der Stadt Viele diese den Juden anstössige und ärgerliche Inschrift lasen, sie durch die Hohenpriester dem Pilatus sagen liessen, nicht zu schreiben „der König der Juden", sondern „er habe sich dafür ausgegeben", worauf Pilatus erwiderte:

Ὃ γέγραφα γέγραφα! „Was ich geschrieben, habe ich geschrieben!"

(Röm. Uebers.: *quod scripsi, scripsi)* d. i. es bleibt bei dem einmal Geschriebenen, *Dixi.*

Doch ist das alles kein Beweis dafür und vielmehr dagegen, dass Pilatus dies an der Stelle der Hinrichtung gesprochen haben müsse, da der Umstand ebenso noch in der Stadt (im Prätorium, v. Amm., L. J. III, 435) bei der Zubereitung des Kreuzes, wozu das μὴ γράφε sogar am einfachsten passen würde, wie denn sonst die Hinzurichtenden eine solche Tafel, schon beschrieben, auf der Brust mit hinaustrugen*, als auch das Ersuchen um eine Correctur durch eine Botschaft nach der Stadt erfolgt seyn konnte.

Gleiches gilt auch von der nächsten Scene, worin Johannes des Pilatus wieder gedenkt, sowie auch von der letzten, indem Pilatus bei der Bitte um den zu Constatirung des Todes in die Seite gestochenen Leichnam Jesu sich verwunderte, ob derselbe schon gestorben sey, und deshalb den die Execution leitenden Centurio rufen liess und befragte (Marc. 15, 44 S. 185 f.).

* S. Diod. Cass. 54, 3 (von einem Sclaven) διά τε τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διάγοντος καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντος.

XIV. Der Schenkelbruch und der Seitenstich.

Joh. 19, 31 ff.

Da die drei Gekreuzigten nach dem Gesetz (Deut. 21, 22 S. 145) nicht bis zu dem schon ganz nahen grossen Passah-Sabbath, der mit Sonnenuntergang dieses Rüst- oder Freitags begann, „am Holze hängend" bleiben durften, was ausserdem mit lebendigem Leibe wohl bis zum dritten Tage, bei den Römern auch selbst bis zur Verwesung geschah, so baten die Juden den Pilatus, dass zu Beschleunigung des Todes, ähnlich als später durch das sog. Rädern, den Delinquenten die Schenkel mit eisernen Keulen zerschlagen und die Leichen dann weggenommen würden. Ersteres thaten denn auch mit des Pilatus Genehmigung die Soldaten an den beiden Schächern, nicht aber auch bei Jesu, weil er schon verschieden war; doch stach einer der Soldaten* mit der Lanze in dessen Seite, worauf alsbald Blut und Wasser herausfloss (also zersetztes Blut, als Zeichen des eingetretenen Todes), nach v. Amm., L. J. III, 445 vgl. 1 Joh. 5, 6 wesentliche Merkmale seines menschlichen Lebens und Wirkens gegenüber den Doceten, nach Luther, Ev. Kirchenz. 1870, 29 S. 630 f. und Godet als wunderbare Erscheinung am sündlosen Leibe Jesu.

XV. Die Leichenschenkung zum Begräbniss.

Matth. 27, 57—60. Marc. 15, 42—47. Luc. 23, 50—54. Joh. 19, 38—42.

Am Abend kam Joseph von Arimathia, ein „ehrbarer Rathsherr" (Marc.), aber unbetheiligt an dem letzten „Rathen und Thaten" (τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει) des Synedriums, vielmehr „gut und gerecht" (Luc.) und auch ein, nur bisher geheimer, Jünger Jesu (ἐμαθητεύθη, Lachm., Tdf. 8. nach ℵCD, während ἐμαθήτευσε ABL transitiv [Wolf] Jünger machend, wobei aber καί überflüssig wäre), und wagte es (τολμήσας, Marc.), den Pilatus anzugehen und sich den Leichnam Jesu zu erbitten. Pilatus, verwundert, ob Jesus schon gestorben, liess den wachhabenden Centurio zu sich kommen und fragte, ob

* Traditionell Longinus, dessen angebliche Grabschrift (b. Eckhard, Non-Christianor. de Christo testimonia p. 93): *Qui Salvatoris latus in cruce cuspide fixit, Longinus hic jacet.*

Jesus längst todt sey (S. 184). Auf desfallsigen Rapport schenkte Pilatus dem Joseph den heil. Leichnam (ἐδωρήσατο, Marc. 15, 45), denn ein zum Tode verurtheilter Delinquent gehörte sich nicht mehr an, sondern, wie seine Kleider den Henkern, Joh. 19, 23f., also auch sein Leichnam dem Richter. Er gab Befehl, die Leiche auszuliefern (Matth. V. 58), welche Joseph in Empfang und mit Nicodemus vom Kreuz herab nahm, mit einer reichlichen Mischung von Specereien in neu gekauftes feines Linnen einhüllte und in seiner eigenen, ebenfalls ganz neuen Felsengruft eines nahen Gartens beisetzte, vor deren Eingang er einen grossen Stein wälzte. —

So war nun alles vollbracht. Der so entsetzlich misshandelte, an Haupt, Leib und allen Gliedern zerschlagene und zerrissene, zerstochene und verrenkte, dazu auch noch bei der brennendsten Tageshitze, wo nur die Sonne selbst ihre Gluthstrahlen mitleidig dämpfte und verschleierte, am Kreuzespfahl allen Feindesaugen blossgestellt gewesene heilige Leichnam ward nunmehr, von zarten Freundeshänden sanft gelöst und heimgetragen, in seinen frischen balsamischen Hüllen und im neuen, kühlen und dunkeln Felsenbett gleichsam erquickt, und es erfüllt auch uns noch mit wohlthuenden und dankbarsten Empfindungen, ihn dort wohlgeborgen zu wissen bis zu seiner, in Wahrheit vorausverkündeten, nahen Wiederauferstehung, diesem Grund- und Eckstein unseres Glaubens und ewigen Heils.

XVI. Die Grabwache.

Matth. 27, 62—66.

Am folgenden Morgen, dem Sabbath (Sonnabend), versammelten sich die Hohenpriester und Pharisäer, gingen zu Pilatus und sagten zu ihm: „Herr, wir gedachten, dass jener Verführer sprach, als er noch lebte: 'nach drei Tagen wache ich auf'. Gieb also Befehl, dass sichergestellt werde (durch Salvegarde) das Grab bis zu dem dritten Tage, damit nicht etwa die Jünger kommen und stehlen ihn und sprechen zu dem Volke: 'er ist auferwacht von den Todten', und wird (dann) seyn der letzte Betrug ärger als der erste." Dies also etwa in der Art eines kurz zuvor eingetretenen und so noch in frischer Erinnerung stehenden Ereignisses, woran Künöl aus Tacit. AA. 2, 39 seq. erinnert,

indem ein Sclav, Clemens, die Gebeine seines ermordeten Herrn, Agrippa, gestohlen und bei einiger Aehnlichkeit mit dem Getödteten das Gerücht hatte verbreiten lassen: *vivere Agrippam — servatum munere deûm Agrippam cet.* — Hierauf erwiderte Pilatus kurz und streng* (das letzte seiner in den Evangelien berichteten und an dieser Stelle wiedergegebenen Worte), ohne dass es hier des von STRAUSS, L. J. II, 585 vermissten Spottes noch bedurft hätte:

Ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε, ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε!

„Ihr habt** (zu eurer Verfügung während des Festes, wie schon bisher [Joh. 18, 3. 12. Matth. 26, 47 S. 126]) eine Wache (*'custodiam'*, nicht φυλακήν, denn der Römer redet römisch und technisch, also nicht, wogegen 28, 14 wäre, die auch schon bei Joh. 18, 3. 12 von dieser röm. Schaar [σπεῖρα] ausdrücklich geschiedenen Tempeldiener, S. 120). Geht, stellet euch sicher wie ihr wisset" (so gut ihr könnt),

— indem so Pilatus das von ihnen erbetene Passivum (ἀσφαλισθῆναι V. 64) in das gleichgültige und auch noch mit ὡς οἴδατε versehene Medium ἀσφαλίσασθε umsetzt.

Die aber gingen und stellten sich sicher das Grab, indem sie versiegelten den Stein, neben (μετά), d. h. noch ausser der Wache. Es sind auch nach der Wortfolge zwei Sicherstellungen, die erstere zur Controle der letzteren, wo μετά beides verbindet, welches nicht zu ἠσφαλίσαντο gehört (MEYER „vermittelst", oder „mit Hülfe der Wache" DE WETTE, vgl. Luc. 17, 15

* Nach GLOECKLER S. 875 „mit kurzen stolzen Worten, ähnlich wie sein Vorbild Cäsar: *veni, vidi, vici!*" — (?) — oder wie es etwa ein Napoleon I. gethan haben würde.

** So als Indicativ auch die röm. Uebers.: *habetis custodiam* (Syr., GROT., FRITZSCHE), wodurch nicht nur das ἔφη δέ (ℵA) und die Voranstellung des ἔχετε, sondern auch das asyndetische ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε rechten Sinn erhält; während der Imperat. (*habete*, WOLF, MEYER, DE WETTE, etwa: da habt, oder ihr sollt haben) diese Instanzen wider sich hat.

μετὰ φωνῆς μεγάλης, Act. 5, 26 μετὰ βίας, 13, 17 μ. βραχίονος ὑψηλοῦ b. Raphel, ann. ex Polyb. et Arr. p. 114 seqq., Act. 14, 27. 15, 4). Richtig Fritzsche (als Brachylogie) *firmarunt monumentum et obsignato lapide et custodibus appositis.* Auch Chrys. b. Raph. verbindet μετὰ κουστ. nicht mit ἠσφαλ., sondern mit σφραγ., doch so: οὐκ ἀφίησι τοὺς στρατιώτας μόνους σφραγίσαι; noch anders, nämlich ohne eigentliches Siegel, Glöckler S. 875 „sie versicherten sich hinsichtlich [!] des Grabes — stellten vor den Stein eine Wache wie ein Siegel, welches Niemand verletzen darf." —

Weiter, namentlich auch in die Geschichte der Auferstehung selbst hinein, reicht die in den Evangelien berichtete Mitwirkung des Pilatus nicht. —

Uns erübrigt jetzt nur noch, aus den wahrgenommenen mannigfaltigen einzelnen Charaktersteinchen ein möglichst einheitliches Mosaikbild von dem Vertreter der römischen Weltmacht während der prophetisch-hohenpriesterlichen Wirksamkeit Jesu Christi auf Erden zusammenzustellen.*

XVII. Rück- und Ueberblick.

Dieser Versuch wird, da kein wirklich lebendiges Bild ohne auch organischen Zusammenhang ist, also bei gewissen nationalen und anderen Coincidenzen auch noch Anderweites als das zufällig nur individuell Gegebene wiederspiegeln wird, dann nicht wenig erleichtert, wenn wir uns zugleich ein unseren Augen erreichbares fixirtes Modell vergegenwärtigen können. In dieser Hinsicht war Pilatus ein ganzes Kind seiner Nation und seiner Zeit, ein gebildeter Römer der Kaiserzeit.

Als solcher hatte er sich jene zumal in der römischen Aristocratie herrschende allgemeine Bildung angeeignet, die er

* Vgl. hierzu, ausser Niemeyer, Characterist. d. Bibel, R. Stier, Reden des Herrn Jesu VI, 318 ff. u. a., den Zeitgenossen Philo, Leg. ad Caj. (OO. p. 1034), welcher den Pilatus dadurch characterisirt, dass man ihm Schuld giebt δωροδοκίας, ὕβρεις, ἁρπαγάς, αἰκίας, ἐπηρείας, ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὠμότητα, also Bestechungen, Insolenzen, Beraubungen, Unbilden, Einschreckungen, häufige Morde ohne Recht, und endlose und härteste Rohheit, ferner als ἐγκότως ἔχων καὶ βαρύμηνις ἄνθρωπος, einen Groll haltenden und schwerversöhnlichen Menschen. — Wie viel sich von alle dem in der evangel. Geschichte zeigt, haben wir gesehen und werden wir sofort kurz übersehen.

als hochgestellter Beamter mit einer zumal dem Besieger angemessenen Straff- und Vornehmheit und amtsbewusster, ernster Gemessenheit (vgl. Joh. 19, 22. Matth. 27, 65 S. 187 u. a.)* wohl zu verbinden wusste, von welcher aber eine byzantinisch feige und fast knechtische Abhängigkeit von seinen eignen Vorgesetzten und zumal von dem Kaiser, dessen Drohbild ihn immer gespenstig verfolgte und zuletzt auch erreicht hat, wie andererseits auch eine bis zur Willenlosigkeit schwache Furcht vor der Volksmenge um so mehr absticht. Daneben ist er leichtlebig und leichtsinnig bis zur Frivolität, blasirt und bis zur widerwilligen Aufopferung Jesu selbstsüchtig, dem Volke gegenüber, obwohl er sich zugleich vor diesem fürchtet, spottlustig**, wie auch freigeisterisch (Joh. 18, 38), und dennoch dabei nach seinem Naturell leicht angeregt, selbst gemüthlich, sympathisch (ὑπερθαυμάσας ὁ Πιλᾶτος τὸ τῆς δεισιδαιμονίας ἄκρατον, Joseph., B. J. 2, 8) und menschenfreundlich, indem er Jesum auf alle erdenkliche Weise vor dem Ingrimm seiner Verfolger zu retten suchte, auch seinen Leichnam den Freunden unbeanstandet auslieferte (Matth. 27, 11. 17f. 24. 58); dabei auch dem Transscendenten nicht unzugänglich, wie ja der auch bei ihm durchblickende Aberglaube (Matth. 27, 19. Joh. 19, 7—8), ein für jenes sonst so ungläubige Zeitalter Roms characteristischer Zug, hier genau wiederkehrt; und dennoch auch ein indifferenter Skeptiker und dies sogar in Beziehung auf Wahrheit überhaupt (τί ἐστιν ἀλήθεια· καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν, Joh. 18, 38), so dass die Meinung, Pilatus sey, wo nicht ein Christ, doch christlich gerichtet gewesen, unmöglich erscheint (Tertull., apol. c. 21 *Pilatus et ipse jam pro sua conscientia Christianus,* wie es auch

* Wie tief steht hier unter ihm ein Dav. Strauss, welcher (L. J. II, 585) daraus, dass Pilatus das Gesuch des Hohenrathes um Bewachung des Leichnams Jesu „so ganz ohne Spott gewährt haben soll" (ob. S. 187), auf — Unzuverlässigkeit der evangelischen Erzählung schliesst. Also auch selbst noch über dem Grabe müssen Witze — zeugen.

** Λυπῆσαι τὸ πλῆθος, sagt Philo a. O. p. 1034 von der Absicht mit den in die heil. Stadt eingebrachten und dem Volke so ärgerlichen goldenen profanen Schildern (s. ob. C. XII), wobei er den Pilatus weiter nennt στερρῶς ἀντιλέγοντα, ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπὴς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος, d. i. hartnäckig widersprechend, denn er war von Natur unbeugsam und in Verbindung mit der Eigenliebe unerweichlich.

die äthiop. und copt. Christen annehmen, s. Leyrer b. Herz. XI, 664, vgl. Augustin., serm. 152 in append. ed. Bened., wogegen Horn, contra fabulam de Pilato Christiano, 1692).

Obwohl denn nun Pilatus nach dem allen, auch im evangelischen Spiegel, als ein characterschwacher, daher ebenso von oben wie von unten regierter Präfect erscheint, mag man ihn dennoch mit v. Amm. (L. J. III, 409), nach allen Licht- und Schattenseiten dieser Bezeichnung, immerhin auch einen „edlen Römer" heissen, wiewohl die specifische Virtus dieses Volks damit kaum verherrlicht wird.

Sein persönlicher Character ist chamäleontische Characterlosigkeit, ein grau wogendes Gewölk mit hindurcheilenden Sonnenblicken, — „überall ohne die Grundveste eines in sich gewissen Geistes" (Hase), — kurz, wie es Const. apost. (5, 14) treffend präcisiren, ἀνανδρία.*

* Unmannhaftigkeit (im weitesten Sinne).

ARTIKEL IX.

DIE

DREI GEKREUZIGTEN AUF GOLGATHA.

LUC. 23, 39—43. MATTH. 27, 44. MARC. 15, 32. JOH. 19, 18.

Alle vier Evangelien berichten, dass mit Jesu zugleich zwei Missethäter (κακοῦργοι, malefici, LUTH. „Uebelthäter", Luc. 23, 32) zum Tode geführt und ihm zu beiden Seiten mitgekreuzigt wurden. Jesus zuerst (Matth. 27, 38 τότε*) und in der Mitte (ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν μέσον Joh. 19, 18), also ihm zur Rechten und zur Linken, je einer dieser Räuber (λῃσταί, S. 171, latrones, „Schächer", nach HASE, G. J. 579, als „von Schach, Wald, Strauchdiebe", Matth. 27, 38. Marc. 15, 27., was nur willkürlich zu Verbrechern überhaupt erweitert oder zu Aufständischen und Mördern verengt wird)**, und zwar dies nach Marc. 15, 28 Cod. L al. (s. u. S. 206) zu Erfüllung der Schrift (Jes. 53, 12): „unter Gesetzlose ist er gerechnet worden".

Und gleichwie, während 1) das Volk selbst nur passiv zuschauend dastand (Luc. 23, 35), 2) die Vorübergehenden

---

* S. ob. S. 119. 124 f. 127. Matth. 26, 14. 27, 3. Joh. 13, 27. 19, 16; gleich אָז mit Imperf. (S. 30), und nicht bloss für das hebr. Imperf. consec., DEL., Ztschr. f. d. g. luth. Theol. 1876 III, 405, wie auch in der hebr. Uebers. des N. T. a. O.

** Zugleich nicht ohne alttestamentlichen Typus, s. z. B. LIGHTFOOT, Hor. hebr. p. 889: *Christus est jam in cruce, sicut Josephus olim in carcere, inter duos maleficos: illic unus liberatur, alter suspenditur; hic unus salvatur, alter perit* (so l. ob. S. 2; 104); auch sprachen die beiden Glücklicheren fast Gleiches, der des Alt. Test. (Gen. 40, 14) וְזָכַרְתַּנִי אִתְּךָ כַּאֲשֶׁר יִיטַב לָךְ וְעָשִׂיתָ־נָּא עִמָּדִי חָסֶד, wie der des Neuen Test. (Luc. 23, 42) Ἰησοῦ, μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, s. u. S. 199.

mit Kopfschütteln den Gekreuzigten der Mitte direct aufforderten, wenn er Gottes Sohn, sich zu salviren und (als vom Himmel herabgekommen, auch) von dem Kreuze herabzusteigen (Matth. 27, 39 f.; Marc. 15, 29 f.), ebenso verspotteten ihn 3) die Pharisäer unter einander sammt den Schriftgelehrten und Aeltesten naserümpfend (ἐξεμυκτήριζον, Luc. 23, 35) mit indirecter Rede, in der dritten Person, als den Helfer Anderer, der aber sich selbst nicht helfen könne, und als der Christ doch herniedersteigen möge, wo sie dann an ihn glauben wollten (Marc. 15, 32; Luc. 23, 35): er habe ja vertraut auf Gott, so möge dieser ihn jetzt retten, wenn er anders ihn wolle, da er gesagt, er sey Gottes Sohn (Matth. 27, 41—43); und gleicherweise auch 4) die römischen Soldaten, hinzutretend und Essig herbeitragend, diese wiederum in directer Anrede: „Wenn du bist der König der Juden (wie ihr römischer Landpfleger gesagt und in den drei Hauptsprachen an das Kreuz geschrieben, Joh. 19, 14ff.; Matth. 27, 37. Marc. 15, 26; Luc. 23, 38: ob. S. 184), so rette dich selbst!“ (Luc. 23, 37.)

Diesen also geschiedenen vier Categorieen des Publicums — zusehendes Volk, Passanten, Aristocraten und heidnische Soldaten —, wie es sich dem gekreuzigten Heiligen gegenüber bezeigte, fügen nun Matthäus und Marcus mittelbar noch eine fünfte Classe hinzu, nämlich

Matth. 27, 44:

Τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.	Auf dieselbe Weise* aber auch die Räuber, die mitgekreuzigten mit ihm, schmäheten ihn.

Und noch kürzer Marc. 15, 32:

Καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.	Auch die Mitgekreuzigten mit ihm schmäheten ihn.

Dieser Plural hat nun für den ersten Blick den Schein, dass er die beiden Individuen dieser „Mitgekreuzigten“ zusammen-

* Τὸ αὐτό Accus. entw. absol. (item: „desgleichen“ Luther; *similiter, eodem modo,* Kypke, obss. ss. 1755 p. 139 seq.), oder des Verb. (*id ipsum — improperabant ei,* Vulg.; *similia quaedam exprobrabant illi,* Erasm. paraphr.). S. f. S.

fasse, von denen etwa der eine, vielleicht infolge der (aber erst späteren) Sonnenfinsterniss (Chrys. b. Strauss) und Erderschütterung (Hieron.), sich schliesslich noch bekehrt habe (s. Wolf, Cur. z. Matth. 27, 44. Luc. 23, 40: *veteres tantum non omnes;* b. Leigh. in Matth., darunt. Hilar., Orig., Chrys. cet.; Suic., Thes. II): eine nicht nur durch keinerlei Text unterstützte und unpsychologische, sondern auch dem, jene beiden mitgekreuzigten Schächer überhaupt schroff trennenden, Texte bei Lucas mit scharf einsetzendem εἷς — ὁ ἕτερος (23, 39 f.) und auch mit dem ganz anders motivirten Verweise des Ersteren durch den Letzteren (V. 39—41) stracks zuwiderlaufende Annahme. (Vgl. dageg. S. 200.) Ebensowenig zutreffend ist die verschleifende Auffassung dieses Plurals als „enallage Numeri" (Beza, Grot. [?] b. Strauss a. O., s. auch Wolf z. Matth. 27, 44). Vielmehr ist es der Plural der Categorie oder Gattung, bez. Gruppe, also eben eine noch weitere Classe: so schon Joncourtius b. Wolf p. 765 *ex affectu graviori;* weiter über solchen Plural s. Wilke, neutest. Rhetorik S. 19, Winer, Gramm. S. 158, obwohl mit Verschiebung gerade unserer Stelle: vgl. etwa Matth. 2, 20 τεθνήκασιν οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου, wo übrigens, wie auch Exod. 4, 19., zugleich die Organe des mörderischen Königs mitgemeint seyn könnten, oder die öconomische Aeusserung des Judas Ischarioth über das Salböl Joh. 12, 4f., welche nach Marc. 14, 4 τινές, nach Matth. 26, 8 sogar οἱ μαθηταί gethan hätten (S. 115). Ebenso wird Matth. 24, 1 den Jüngern überhaupt zugeschrieben, was nach Marc. 13, 1 nur Einer von ihnen (εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) sagte (vgl. V. 2 εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις). Und zwar meinen die beiden ersten Evangelisten unter diesem Plural οἱ λῃσταί steigernd nun auch sogar die allerletzte Classe, die Categorie der Räuber, und zwar die eigenen Mitgekreuzigten, als die doch wenigstens als solche einiges Mitgefühl hätten empfinden sollen, was denn auch beide Evangelisten durch das καί (auch) und noch mehr durch das jedesmalige verdoppelte οἱ συσταυρωθέντες σὺν (ℵBDL) αὐτῷ, οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν (ℵBL) αὐτῷ schneidend hervorheben, nachdem sie zuvor die lästerliche Einstimmigkeit der verschiedenen Zuschauerclassen, und zwar Matthäus durch ὁμοίως und dann τὸ αὐτό 27, 41 u. 44 (S. 192) nächst V. 39, Marc. ebenfalls durch ὁμοίως und καί (*etiam*) 15, 31 u. 32 nächst V. 29 deutlich genug

markirt haben. Auf das Unzweideutigste aber bestätigt diese Auffassung des Plurals, als die der blossen Gattung ohne Rücksicht auf alle Individuen derselben*, der dritte Evangelist, Lucas. Bei ihm finden wir weder eine materiell entgegengesetzte Erzählung, noch auch etwa nur Hervorhebung des ihm vermeint näher stehenden sog. paulinischen Princips des *sola fide* (da doch von einem Princip überhaupt hier eben nur bei Matth. und Marcus die Rede seyn kann), sondern vielmehr bloss eine andere Perspective, wobei dasselbe Object nicht mehr en profil, also wie das einer uniformen Linie, sondern en face, also auch in seiner Tiefe und Markirung, bez. eben nach seinen Individualitäten in das Auge gefasst wird. Gleichwie es nun unter den sonst so verrufenen Pharisäern und Herren des hohen Raths dennoch auch einen Nicodemus und einen Joseph von Arimathia gab, so fand sich auch noch auf jener tiefuntersten Stufe der menschlichen Zeugen von Jesu Todesleiden, nämlich in der Categorie seiner eigenen Mitgekreuzigten, neben dem Widerhall jener rohen Schmähungen und Verspottungen, zugleich ein Vertreter einer anderen, höheren Würdigung. Man würde das gewiss auch nie verkannt haben, wenn die Repräsentation der bei Matthäus und Marcus principiell massgebenden eigentlichen Categorie eine numerische Majorität gegen eine abweichende Minorität gebildet und nicht zufällig nur ein Individuum gegen das andere gestanden hätte.

So viel im voraus über das synoptische Verhältniss. Gehen wir nun zu unserem eigentlichsten Object, zu dem Bericht von

---

* J. Lichtenstein, Lebensgesch. J. Chr., 1856, S. 447 formulirt das so: „Matth. und Marc. zählen nach einander die Gattungen derer, die Jesum verspotteten, auf, zuerst die Volksmenge, dann die Obern Israels, und endlich sogar die Mitgekreuzigten. Erst Lucas individualisirt die letzteren, vgl. Krafft S. 149.“ — Minder deutlich wäre die Bezeichnung des Falles als Synecdoche (Syllepsis), wie Muscul. (b. Marlor.) will: *Constat synecdochen esse, quia Matth. et Marc. latronibus tribuunt, quod tantum uni fuisse proprium ex Luca constat . . . Nec vero dura videri debet haec locutio, quia duobus evangelistis nihil aliud fuit propositum, quam docere, undique omnium conviciis impetitum fuisse Christum, ut ne latrones quidem jam semimortui ei parcerent. Non de singulis personis habetur sermo, sed de ipso genere.* Und das ist eben das Richtige. Ueber dieses Generische bemerkt analog Leigh, in N. T. annott. (v. S.): *sic Hebr.* 11 [V. 33seqq.] *obturaverunt ora leonum, secti sunt, quum alterum Danieli, alterum soli Jesaiae competat.*

dem Gespräch der drei Gekreuzigten unter einander, wo A zu B, C zu A und zu B, endlich auch B zu C redet, über.*

Luc. 23, 39—43.

V. 39.

Εἷς[1] δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτόν, λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς!	Einer aber der aufgehangenen Missethäter lästerte ihn, sagend: „Bist nicht Du der Christ? Rette Dich selbst und uns!“

1 Εἷς, Einer (absichtlich statt eines dem folg. ὁ ἕτερος entsprechenden ὁ εἷς, wie 7, 41 cet.), der eigentliche Repräsentant der nach Matth. und Marc. eben in ihm Jesum gleichfalls mitschmähenden allerletzten Classe; — er stimmte dauernd ein in die Art und selbst in die Worte (σῶσον cet.) jener anderweiten Lästerungen (ἐβλασφήμει, Imperf.), er, welcher von der Menge vielleicht auch allein und ohne den folgenden, wohl auch mit sanfterer Stimme erhobenen, Widerspruch der anderen Seite

---

* Zur betr. Special-Literatur: Apocryphe Nachrichten über die beiden Mitgekreuzigten (nach Strauss, L. J. II, 539) bei Thilo, Cod. apocr. I, 92 f., 143. 581 ff. 766 ff., im evang. Infant. (s. u.) und im evangel. Nicodemi, welchem letzteren zufolge der reuige Schächer zur Rechten Jesu Dismas und der andere zur Linken Gestas — beides keine jüd. Namen — hiess (vgl. R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. S. 370), während Gregor. Abulfarag bar Ebhraya (in evang. Matthaei scholia e recogn. Joh. Spanuth, 1879, ob. S. 108), nach dem h. Hierotheus, einem Schüler des Ap. Paulus, den Ersteren, zur Rechten, Titus, und den Anderen, zur Linken, Dumachus (דומכוס) nennt, in Uebereinstimmung mit dem evangel. Infant. (arab. u. lat. von H. Silke 1697, p. 66 seq.), dessen Legende hinzufügt, dass von diesen beiden Räubern bei einem beabsichtigten Angriffe auf Jesum und seine Aeltern während der Flucht nach Aegypten Titus bei Dumachus Fürbitte gethan und Jesus geweissagt habe, dass nach 30 Jahren Titus ihm zur Rechten und Dumachus zur Linken gekreuzigt werden, der Erstere ihm aber noch an demselben Tage in das Paradies vorangehen werde. — Sonstige bibl. Lit. b. Wolf z. Luc.: Jo. Geo. Dorscheus, latro theologus, 1669; — J. O. Henckel (Weissmann b. Heumann Luc. S. 486), de latrone converso, 1679; — Kurzer und klarer Beweis cet., „quod alter cruciariorum longe ante mortem conversus sit“ (s. u. S. 200); — G. H. Goetze, Theologia latronis, 1712; — Unschuld. Nachrr. 1740, S. 88 f., b. Heum., Luc. S. 486 f. — Vgl. ob. S. 104.

vernommen ward, so dass Matth. und Marc. zugleich den mehr öffentlichen Vorgang berichteten, welchem Lucas auch den innigeren hinzufügte.

V. 40ª.

Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος[1] ἐπιτιμῶν αὐτῷ[2] ἔφη·	Antwortend aber der Andere, verweisend (es) ihm, sprach:

1 Dieser dritte der drei Gekreuzigten, der andere der beiden Mitgekreuzigten selbst, übernahm die Antwort (ἀποκριθείς) auf jene, zumal unter diesen Umständen, unsaglich frivole Lästerung gegen Jesum.

2 Ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη ℵBCL al., gegen AD al. ἐπετίμα αὐτῷ λέγων. In jedem Falle gehört, wie schon die Wortstellung zeigt, αὐτῷ zu ἐπιτιμῶν.

V. 40ᵇ.

Οὐδὲ[1] φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι[2] ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι[3] εἶ;	„Nicht einmal fürchtest Du Gott, da in demselben Gericht du bist?“

1 Οὐδέ, nicht einmal (wofür ℵ erleichternd οὐ), gehört entweder a) zu φοβῇ: nicht einmal fürchtest du Gott (was doch das mindeste wäre)? *ne times quidem, nedum appetas* (Beng.), s. nachh.; oder b) zu σύ: nicht einmal Du (wofür die positive Setzung des griech. Pronom. zeugt) fürchtest Gott? Grot., Bornemann, Schol. p. 149: *quomodo primum populus civitatisque primores, deinde milites omnesque adstantes Christum eluserunt* (also hier die obige Classification b. Matth. und Marc. gewissermassen wieder durchleuchtend); oder c) zu θεόν: nicht einmal fürchtest du Gott? *Tu si morituras non vereris homines, certe Deum metuere debes, qui morituro insultas,* Erasm. paraphr.*

2 Ὅτι (nicht ὅτε, vgl. Bornem. l.l.) da, weil, enthält Grund und Ursache a) von diesem Verhalten überhaupt, b) von der

* Derselbe (s. Critt. ss. IV, Frcf. 1696 p. 1489): „*Neque*“ *referri potest ad tria: ad times, ad tu, et ad Deum; si ad Deum, hic erit sensus: non solum non times homines, sed ne Deum quidem metuis; si ad tu, hic: parum est, si isti Deum contemnant, nisi tu quoque contemnas; si ad times, sensus hic erit: non solum non amas Deum, sed ne times quidem, quum sis in supplicio constitutus.*

zumal hier doch nur billig zu erwartenden ernstesten Furcht vor Gott *(causa timendi,* Beng., Bornem.); c) von dem unbegreiflichen Wahnsinn eines Spötters, der sogar seinen eigenen Todesgenossen, welcher eben nur unter dem gleichen Gericht steht, noch verhöhnt.

3 Κρίμα (Gericht, Urtheil), nicht a) Schuld, *crimen,* zumal dieser Sprecher Jesum gar nicht für schuldig hält; ebensowenig b) Verdammniss (= κατάκριμα, Verurtheilung): Luther, Vulg. *(damnatio),* Calv., Gloeckler, Matth. S. 860, v. Bunsen; also auch nicht c) Strafe, *poena* (Kuinoel), *supplicium* (Grot., AA.). Vielmehr hat es auch hier sein Bewenden bei der eigentlichen Bedeutung als d) Gericht, ein vocab. med., und zwar im gegenwärtigen Falle zwar ein äusserlich ganz gleiches (τὸ αὐτό), um so mehr aber innerlich grell entgegengesetztes Gericht, nämlich ein nur für die beiden Raubgenossen gerechtes, wie das Nächstfolgende (καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως — οὗτος δὲ κ. τ. λ.) auch noch ausdrücklich anerkennt.

V. 41ª.

Καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως[1]· ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν[2] ἀπολαμβάνομεν[3].	„Und Wir zwar gerechterweise, denn Würdiges dessen, was wir verübt haben, empfangen wir.“

1 Δικαίως (Luth. „billig“, Bornem. „leider mit Recht“) ist abhängig von einem am einfachsten aus dem Vorhergeh. abzuleitenden ἐσμὲν ἐν τῷ κρίματι (Bornem.), wie Luth.: „sind wir darinnen“; ferner liegt und unnöthig ist ein von Kuinoel hinzugedachtes πάσχομεν *(patimur).*

2 Ἄξια ὧν ἐπράξαμεν, „was unsere Thaten werth sind“ (Luth.), gleichsam eine Definition (γάρ) des δικαίως.

3 Ἀπολαμβάνομεν, abbekommen, Vulg. *recipere,* ein vollständiges und reciprokes Inempfangnehmen des Gebührenden, vgl. 6, 34 ἀπολ. τὰ ἴσα, 18, 30 cet.

V. 41ᵇ.

Οὗτος[1] δὲ οὐδὲν ἄτοπον[2] ἔπραξεν.	Dieser aber hat nichts Unschickliches verübt.

1 Οὗτος durch das δέ im Contrast zu ἡμεῖς.

2 Ἄτοπον, Unanständiges, Unpassendes, Ungehöriges, Unschickliches (Luth. Ungeschicktes), als eig. μὴ καθῆκον τῷ τόπῳ b. Kypk., obss. ss. I, 334 *(ineptum);* ein zart gewähltes Wort: nicht einmal etwas Ungehöriges, geschweige denn ein todeswürdiges Verbrechen. Unzutreffend dagegen und verfehlt ist, da man von einer etwa euphemistischen Gaunersprache hier doch wohl absehen muss, der philologisch versuchte Beweis, ἄτοπον gerade auf schwere Versündigung zu deuten, wie G. Raphel, annott. in N. T. ex Polyb. et Arrian., 1715, wo Polyb. 5, 11 οὐδὲν ᾠ̈ετο ποιεῖν ἄτοπον als die Ansicht eines stumpfsinnigen Verbrechers vorträgt; noch and. Profanstellen vgl. b. Kuinoel; und wenn LXX הרשׁיע Hiob 34, 12 mit ἄτοπα ποιεῖν wiedergeben, so haben sie das Original, als von Gott, eben auch decenter nachbilden wollen. Ueberflüssig ist dann auch die Auffassung des οὐδὲν ἄτοπον als Litotes. —

Wohl nach einer Pause fügt dieser Schächer das nun nach der anderen Seite Folgende hinzu, wie schon an sich leicht zu denken und das neu anhebende καὶ ἔλεγεν auch ausdrücklich bestätigt.

V. 42.

Καὶ ἔλεγεν[1]· Ἰησοῦ[2], μνήσθητί μου[3], ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου[4]!	Und sagte: „Jesu, gedenke meiner, wann du gekommen in deinem Königthum!“

1 Das Object dieser neuen Anrede war im Hinblick auf den sofortigen directen Vocativ Ἰησοῦ unnöthig, und wenn z. B. Vulg. dennoch hinzufügt *ad Jesum,* so bedingte dies nun eben, dass statt jenes Nom. propr. ein anderer Vocativ *(Domine,* κύριε, s. nachh.) eingeschaltet wurde.

2 Ἰησοῦ: dieser Vocativ (אBCL al.) sticht nicht allein gegen das vorherige Object der Anrede (S. 196f.) ab, er umschliesst wohl auch schon den Sinn der „Gottes-Hülfe“ (יְהוֹשֻׁעַ) und bildet dadurch einen genugthuenden Gegensatz zu dem bisherigen gellenden σῶσον σεαυτόν cet. — Ueber die Lesart ἔλεγε τῷ Ἰησοῦ· μνήσθητί μου, κύριε (A al.) s. vorh.

3 Μνήσθητί μου, „gedenke meiner!“ — ohne ein materiell bestimmtes Bitt-Object, und so in jedem Sinne un-

vorgreiflich: *modeste petit; recordatio est in longinquum; exquisitissima oratio* (Beng.). Auch Heumann erinnert sich hier der Bitte Josephs an den mitgefangenen Mundschenk Pharaos Gen. 40, 14 זכרתני אתך כאשר ייטב לך וגו׳, μνήσθητί μου διὰ σεαυτοῦ, ὅταν εὖ γένηταί σοι κ. τ. λ., s. ob. S. 2. 104. 191.

4 Ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, „wann du gekommen in deinem Königthum", wo ἔρχεσθαι unnöthig als „wiederkommen" erklärt wird (Markland b. Bornem., Schol. p. 149). Βασιλεία aber ist dynamisch Königthum (S. 166, Königswürde, Herrschaft), Herrlichkeit, Majestät *(regia potestas,* Grimm, Lex. vgl. Luc. 1, 33. Hebr. 1, 8. 1 Cor. 15, 24; desgl. 2 Tim. 4, 1). So ist das Ganze nur das Kommen Jesu in seiner Reichsherrlichkeit, gegenüber seiner augenblicklichen allertiefsten und schrecklichsten Erniedrigung am Kreuzesstamme, und ganz dasselbe als jenes Wort Jesu selbst, Matth. 16, 28: ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ („inmitten oder im Glanze seiner Herrlichkeit", Al. Buttmann, Gr. d. neut. Sprachgebr. S. 284, nach Fritzche, Matth. p. 546 *in medio quasi regni splendore),* welches ohne Zweifel zunächst auf Dan. 7, 13 zurückgeht, von einem „mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn (כבר אנש, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου LXX) Kommenden", welchem gegeben wird ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία (מלכו); vgl. 4, 33 לרקר מלכותי, εἰς τὴν τιμὴν τῆς βασιλείας μου. Also die Parusie *(de coelo, olim,* Beng.), und eben zum Gericht (b. Wolf), so wie Er Selbst sie wiederum bei Matth. schildert 16, 27: μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, und 25, 31: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ — τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Hierbei bedarf es auch keiner Prägnanz. — Anders wenn man βασιλεία local von einem Reiche versteht, wie Vulg. *ubi veneris in regnum tuum,* Luther (Glöckl. S. 860) „wenn du in dein Reich kommst", oder auch mit Festhaltung des einfachen εἰς als telisch, wie Morus (Praelect. ed. Donat) *venire regnandi — regni instituendi et stabiliendi causa,* vgl. Cleric., harm. ev. 1700 II, 221 *quum regni tibi a Deo promissi possessionem adiveris.* (Doppelsinnig de Wette „gekommen zu deinem Reiche", und v. Bunsen, Pressel in Herz. RE. XX, 377, „in deinem Reiche kommst".) Nicht von der

Wiederkunft vom Himmel, sondern von der alsbaldigen Heimfahrt zum Himmel die Hirschb. Bib.: „wenn du eingehst in deinem (himmlischen) Reiche (der Herrlichkeit)", wogegen ebenso ἔρχεσθαι als auch die Kluft zwischen dieser Zuständlichkeit und der Bescheidenheit des bittenden Schächers ist. Jedenfalls erwartet derselbe mit diesem ὅταν ἔλθῃς κ. τ. λ. seine Erhörung nicht alsobald: er will vielmehr gern warten, s. ob. Beng. *recordatio* [μνήσθητι] *est in longinquum.*

Ob dieser Schächer Jesum schon früher gehört oder gar schon vordem an ihn geglaubt habe (s. b. Wolf p. 765 *Beweis, quod alter cruciariorum longe ante mortem conversus sit,* ob. S. 195), und zu dem mit Mord verbundenen Aufruhr, etwa des Barabbas, demagogisch verleitet worden sey? (Kuinoel V. 42, Henneberg, Matth. S. 496; mit weiterer Literatur b. Heum., Luc. S. 486ff.) Wenn das nun aber nicht der Fall, woher dann seine Kenntniss von der βασιλεία Jesu? Wir dürfen an die letzten Vorgänge denken, von denen dieser Schächer wenigstens zum Theil selbst Zeuge gewesen, und zwar nicht nur an die Anklage Jesu V. 2 λέγοντος ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι (vgl. Joh. 18, 36 Jesus vor Pilatus ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) und an die königlichen Spottinsignien des Purpurmantels, der Dornenkrone und des Rohrscepters mit Kniebeugung und Königsgruss der Soldaten (Matth. 27, 28 f. Marc. 15, 17ff. Joh. 19, 2 ff.), sondern auch an die in drei Sprachen redende Inschrift eben jenes mittleren Kreuzes V. 38 (Marc. 15, 26) ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (S. 134), und an die ihr entsprechenden Vorwürfe V. 37 εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Marc. 15, 32 ὁ Χριστός, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ), womit zugleich andererseits Jesu hochherrliches Verhalten in solchem Leiden und seine königlichen Worte am Kreuze wieder so durchaus stimmten. (Vgl. übh. Art. VIII, bes. S. 165ff., 174f. 177f. 182f.)

Nach Bengel wäre der verstockte erste Schächer, weil er des „ὁ Χριστός" V. 39 so schnöde gedachte, ein Jude, der reuige andere, weil er nur einen „König" erwarte und von Jesu nicht auf die väterlichen Verheissungen, zu denen aber doch wohl das folgende „Paradies" gehören dürfte, verwiesen werde, ein Heide gewesen, wovon Grotius nach beiden Seiten das gerade Gegentheil annimmt. Auf eine nicht-israelitische Nationalität beider Schächer (vgl. S. 195 ihre apocr. Namen)

könnte man eher daraus schliessen, dass Pilatus den Juden (ὑμῖν, Matth. 27, 17 f.) ausser Jesu nur noch den einen λῃστής Barabbas, ohne dessen Amnestirung wohl vier Kreuze auf Golgatha gestanden hätten, zur Wahl einer österlichen Begnadigung giebt, Matth. 27, 17. 21 u. a. — In jedem Falle hatten aber jene beiden Mitgekreuzigten einige Vorkenntniss von ihrem erhabenen Schicksalsgenossen.

Auf die vernommene Bitte des Glaubens* und der Anbetung schweigt Jesus nicht: *qui mutus erat ac surdus ad omnia convicia, non est surdus ac mutus cum fiducia postulanti* (Erasm. paraphr.).

V. 43.

Καὶ εἶπεν αὐτῷ (ὁ Ἰησοῦς AC al.)· Ἀμήν[1], σοί[2] λέγω[3]· σήμερον[4] μετ' ἐμοῦ ἔσῃ[5] ἐν τῷ παραδείσῳ[6]!	Und sprach zu ihm (Jesus): „Wahrlich, Dir sage ich: heute wirst mit Mir du seyn in dem Paradiese!“

1 Ἀμήν (אמן), „wahrlich“ — feierliche Vergewisserung *(illud confirmo tibi,* Er.) und zwar, wie stets, in einer grossen Angelegenheit. *Ostendit Christus, se magni aliquid dicturum* (Grot.).

2 Σοί, „Dir“ (voran, BCL al.), — nicht Jenem!

3 Λέγω, „sage ich“, ohne folg. ὅτι (Syr. ܕ), vielmehr mit kräftigem, asyndetisch directem Anschluss.

4 Σήμερον, „heute“, — in allernächster Frist, alsbald, nicht nur „bald“ *(mox,* Er., u. S. 205), — geht auf die folgende Verheissung, nicht zurück auf λέγω (Photinianer u. AA. b. Wolf u. b. R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. S. 422), wo es bedeutungslos oder zu einer ihm unzukömmlichen zweiten Betheurung (*certo*, s. b. Wolf) würde.** Die Erfüllung der Bitte werde noch vor der erbetenen und still erwarteten Frist der glorreichen Wiederkunft Christi erfolgen, ebensowie auch das mitzugesagte Object selbst unendlich weit über Bitten und Verstehen hinausgehen. *Christus plus promittit quam erat rogatus: ego tam diu non differam vota tua, sed partem et primitias speratae felicitatis tibi inter hunc ipsum diem repraesentabo* (Grot.).

* *Mira fides latronis, qui, quum videret pendentem ac morientem in cruce, moriturus et ipse, salutem velut a rege petit* (Er.).

** Vgl. J. A. Osiander, Recepta interpunctio Luc. 23, 43 def. et vindic., 1756.

Wegen dieses σήμερον liessen MARCION b. Epiphan. und nach Orig. auch noch Andere diesen V. 43 ganz hinweg, weil es ihnen mit der Grabesruhe, dieser Gekreuzigten und sonst zu collidiren schien (s. b. Wolf). Ebensowenig aber, als dies der Fall ist, geht σήμερον ... ἐν τῷ παραδείσῳ gegen die Auferstehung der Todten, s. b. Glöckl., Matth. S. 860, da Jesu „eigene Auferstehung zeige, wie man wohl im Paradiese seyn könne und doch noch immer der Auferstehung von den Todten bedürfe, um vollkommen verklärt und verherrlicht zu werden."

5 Μετ' ἐμοῦ ἔσῃ, „mit Mir wirst du seyn", — nicht bloss, wie du gebeten, nach Mir, sondern zugleich mit Mir, und dabei eben in meiner erst vollkommen beseligenden Gemeinschaft (μετά). Also er, wie jetzt am gallenbittern Kreuze, so forthin, durch solches Glauben und Bekenntniss zu Jesu, dessen unzertrennlicher Gefährte und Genosse in ewiger paradiesischer Wonne. — Ebenso unnöthig wie geschmacklos und unerträglich abschwächend G. RAPHEL (annott. in N. T. ex Xenoph., mit L. Bos): *formulam hanc esse invitandi convivas* (also μετ' ἐμοῦ, gleichs. *chez moi*).

6 Παράδεισος, „Paradies", — nach SPIEGEL ein aus dem Zend, pairi-daêza, „Umzäunung", also wie nachher גַּן, Garten, von גָּנַן, einhegen, schirmen (garder), stammendes Wort: demnach eig. Gehege, im Aram. (Haus-)Garten: s. GESEN., Thes. II, 1124.*

Die hebräische Form ist פַּרְדֵּס und begegnet uns nur in den Schriften des zugleich cosmopolitisch und ästhetisch gerichteten Königs Salomo, näml. Pred. 2, 5 עשׂיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל־פרי (LXX ἐποίησά μοι κήπους καὶ παραδείσους, καὶ ἐφύτευσα ἐν αὐτοῖς ξύλον πᾶν καρποῦ, genauer ξύλον παντὸς καρποῦ), sowie H. L. 4, 13 שלחיך פרדס רמונים עם פרי מגדים (LXX ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν κ. τ. λ.), wie denn das hier gebrauchte παράδεισος eben die gräcisirte Form von jenem פרדס d. i. „Paradies", alt(erasmisch) auch noch „Paradeis", ist.

Wenn aber das einst von Gott selbst gepflanzte eigentliche Paradies in Eden (d. i. Wonneland) Gen. 2, 8ff. 3, 1f., —

* Sonst vgl. üb. d. Literatur von παράδεισος Is. VORST, de paradiso, b. Zorn, bibl. antiq. et exeg. I, 505; b. Wolf, Cur. in Luc. p. 767; MEIER, in Pauly Realencyclop. V, 1158 f.; b. Herz. RE. III, 642. XX, 332 ff.; O. ZOECKLER, das Kreuz Christi, 1875, Exc.

wo eben LXX für גן παράδεισος, ingleichen auch Joel 2, 3 für כגן עדן ὡς παράδεισος τρυφῆς, Ezech. 28, 13 für בעדן גן־אלהים ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ bieten*, ebensowie auch das arab. جنّة (dschinneh, s. J. SCHEIDII glossar. p. 41) Garten (Baumg.) und Paradies bedeutet, — allen Anzeichen nach in Hoch-Armenien gesucht werden muss, so kann es nicht befremden, wenn auch das specifische Wort für diesen Wonnegarten mitsammt den noch von dort stammenden edlen Obstarten selbst und ihren Namen (wie Kirsche, Pfirsiche cet.) namentlich von Persien ausgegangen ist.

Nach den angeführten und andern alttestamentlichen Stellen ist denn nun Paradies überhaupt ein Baum- und Waldgarten, Park, und zwar, noch abgesehen von Gen. 2, 9 ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον εἰς ὅρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν κ. τ. λ., das eigentliche פרדס mit Edelobstbäumen (ob. Pred. 2, 5), zumal Granatapfelbäumen (רמונים, ob. H. L. 4, 13), aber auch mit Hochwald zu Bauholz (Neh. 2, 8 vgl. unt. Ezech. 31, 8 f.), dazu in Hist. Sus. mit Bad V. 15, wie denn auch Gen. 2, 10 eine „Strömung", נהר, aus Eden ausgeht, um zu tränken den Garten (τ. παράδεισον), und verschliessbar, H. Sus. V. 17ff. — Alle diese wesentlichen Seiten und Merkmale bestätigen sich dann auch durch die Profanstellen da, wo παράδεισος eben von persischen Baum- und Waldgärten vorkommt. So lesen wir zunächst über das Oasenartige derselben bei Plutarch, Artaxerx. 25 von einer persischen Königsetappe: σταθμὸς βασιλικὸς παραδείσους ἔχων θαυμαστοὺς καὶ κεκοσμημένους διαπρεπῶς ἐν τῷ πέριξ ἀδένδρῳ καὶ ψιλῷ χωρίῳ, und ebenso gerade speciell auch wieder von einem Granatapfel-Waldgarten bei Aelian, V. H. 1, 33, wo, als Mises dem das Land durchreisenden Artaxerxes einen Granatapfel (ῥοιά) von staunenerregender Grösse präsentirte, dieser spricht: ἐκ ποίου παραδείσου λαβὼν φέρεις μοι τὸ

* Dasselbe klingt auch in ebenso metaphorischen Ausdrücken, als wir es jetzt im N. T. finden, wieder oder nach b. WETSTEIN zu uns. St. als *„confessio Judaei aegroti: da portionem meam in horto Edenis, et memento mei in saeculo futuro"*; desgleichen in *„formula apud Judaeos receptissima in monumentis et epitaphiis memorialibus ap. Beck. in Monum. sepulchral.* מנוחו תהא בגן עדן, *sit requies ipsius in paradiso"* (P. ZORN, l. l. I, 505).

δᾶρον τοῦτο; Und ebenso enthielten die persischen παράδεισοι auch eigentlichen Hochwald mit Stämmen zu Bauholz, s. Diod. Sic. 16, 41 (δενδροτομήσαντες); daher sie auch zu Wildparken dienten, s. Xenoph., Cyrop. 1; 3, 14 ὄντα ἐν τῷ παραδείσῳ θηρία, und Anab. 1; 2, 7 παράδεισος μέγας ἀγρίων θηρίων πλήρης, gleichwie dasselbe θηρία auch von dem Paradiese der ersten Aeltern vorkommt Gen. 2, 19 f.: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδάμ κ. τ. λ.; 3, 1. Noch ist übrigens da, wo später im A. T. in der griechischen Uebersetzung παράδεισος vorkommt, bemerkenswerth der, unmittelbar an das urzeitliche Paradies erinnernde, Zusatz τοῦ θεοῦ oder κυρίου, wie Gen. 13, 10 ὡς ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ (כגן־יהוה) und dafür Jes. 51, 3 ὡς παράδεισον κυρίου, ingleichen Ezech. 28, 13 (בעדן גן־אלהים) und 31, 8 (בגן־אלהים) ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ: hier mit hohen Cedern, Cypressen und Platanen, also ebenfalls Hochedelwald; eben dieser Zusatz τοῦ θεοῦ selbst aber bildet einen Gegensatz zu anderen, menschlichen Paradiesen, als von Gott selbst unmittelbar gepflanzt (Gen. 2, 8 f.), wie auch eine Aufenthaltsstätte Gottes (Gen. 3, 8): s. nachh. auch Apoc. 2, 7 (22, 1).

Im N. T. kommt παράδεισος, einschliesslich unserer evangelischen Stelle, überhaupt nur dreimal vor: zuerst eben hier im Munde Jesu, dann 2 Cor. 12, 4 von Paulus ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον, wofür zuvor V. 2 ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ, ein Beweis davon, dass dieses Paradies des N. T., nachdem das irdische des Anfangs der in Sünde verfallenen Menschheit, um ihre auch sündhaft gewordene Leiblichkeit nicht durch den Genuss von dem Baume des Lebens sogar noch zu verewigen (Gen. 3, 22 f.), wieder entzogen worden, nun in dem Himmel ist.* Dass dieses letztere aber mit jenem ersten auch wirklich identisch ist, bezeugt das Centrum in Beiden, eben der Baum des Lebens, von welchem die dritte bez. neutestamentl. Stelle,

* Vgl. P. Zorn l. l. I, 505: (*Paradisus est coelum tertium*, 2 Cor. 12, 2. 4.)... *Quamvis Drusius, W(h)itbyus, Grot.* (*al.*) — *paradisum locum aeternae beatitudinis esse negent, malintque conditionem piorum post extremum judicium praemia sua exspectantium intelligi, iidem tamen, quia recentiores Judaeos* (*v. Huet. in notis ad comm.* Orig. p. 101) *incaute nimis sequuntur, clarissimis Scripturae et veterum Judaeorum dictis confutari poterunt.*

Apoc. 2, 7 aussagt: τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς (vgl. 22, 1 f.), ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ, über welchen Zusatz, als bei Gott, wir vorhin schon alttestamentliche Stellen fanden. Ueberall aber ist das Paradies der Inbegriff höchster und überschwenglicher Lebensfülle, der reichsten und vollkommensten Seligkeit (שלום). Daher Erasm. paraphr. hier: *requiem ac refocillationem pollicens mox a peracto supplicio.*

Es liegt demnach kein Grund vor, das an der ersten Stelle des N. T., d. i. eben der unsrigen, erscheinende „Paradies" (ὁ παράδεισος), aus irgendwelchen Combinationen ohne eine biblische Andeutung, so zu fassen, dass es, neben jenem *paradisus superior,* noch ein anderes, nämlich ein *paradisus inferior* in dem Hades für die Frommen des Alten Bundes und überhaupt für die proleptisch Seligen vor dem Endgerichte sey, gegenüber der ebenfalls im Hades befindlichen Gehenna für die Unseligen.* Zeitlich aber ist hier das σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ nicht erst nach der Höllenfahrt Christi (Bibelstudien II, 89 ff.) zu denken; vielmehr sind entweder beide Zuständlichkeiten Christi als auch in successiven Localitäten (ἐν τῷ π.) aufzufassen, oder es ist ein Zusammenfallen beider in der Allgegenwart seiner göttlichen Natur, s. Augustin. (z. B. b. V. Strigel, ὑπομν. 1565 p. 225 seq.), Epp. 57 tom. 2: *Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulchro, secundum animam in inferno futurus erat; Deus vero idem ipse Christus ubique semper est.*** Und Serm. 2 *de nat. Domini: Quo tempore corpus Domini in tumulo fuit, anima in inferno, divinitas,*

* Ueber die betr. Literat. s. b. Wolf p. 767 seq., vgl. ob. b. P. Zorn.

** Ebendas. finden sich (b. Gast, Aug. Comment., 1542, II, 317 seq.) noch folgende Reflexionen von Augustin.: *Si ergo secundum hominem, quem Verbum Deus suscepit, putamus dictum esse: hodie mecum eris in paradiso, non ex his verbis in coelo existimandus est esse paradisus.* [*V. sup.*] *Neque enim ipso die in coelo futurus erat homo Christus Jesus, sed in inferno secundum animam, in sepulchro autem secundum carnem. — Restat igitur, ut, si secundum hominem dictum est: hodie mecum eris in paradiso, in inferno intelligatur esse paradisus, ubi erat eo die futurus secundum humanam animam Christus. — Ubicunque ergo sit paradisus, quisquis beatorum ibi est, cum Illo ibi est, qui ubique est. — Recte dici potuit: hodie mecum eris in paradiso, quum juxta humanam humilitatem per carnem in sepulchro, per animam in inferno illo die futurus esset, iuxta divinam vero immutabilitatem nunquam de paradiso, quia ubique est semper, recessisset.*

in paradiso, in coelo et ubique, intra se omnia supereminenti suae majestatis immensitate complectens.

„Im Paradiese" (ἐν τῷ παραδείσῳ) aber klingt Jesu Wort an den reuig-gläubigen Schächer, ihm die bitteren Todesqualen versüssend*, aus und diesem in der unaussprechlich erquickten Seele fort bis hinüber in das neue Reich ewiger Seligkeit.

* * *

Sey es immerhin, dass bei dem Bericht des Marcus C. 15, 27 von der Kreuzigung zweier Räuber mit Jesu, des einen zu Seiner Rechten, des andern zu Seiner Linken, der im Text. Rec. folgende pragmatische (28.) V. καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη (S. 191) in Codd. אABC al. nicht steht und etwa der Quelle mit der vollständigeren Erzählung von der Scene mit den Schächern — nämlich dem Ev. des Lucas 22, 37 — entsprungen wäre, wo am Abend zuvor der Herr selbst die nun noch nothwendige Erfüllung auch jener prophetischen Worte an Sich aussagt: in jedem Falle enthält gerade diese Weissagung aus Jes. 53, 12 in den drei Kreuzen auf Golgatha ihre allseitige Illustration, und zwar nicht nur die, dass der Knecht Gottes unter Uebelthäter gerechnet worden ist (ואת־פּשׁעים נמנה, LXX καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη), sondern auch die, dass Er die Sünde Vieler getragen — in dieser Hinsicht unstreitig der schuldbelastetste von allen Drei — und für die Uebelthäter er fürbittet (והוא חטא־רבים נשׂא ולפשׁעים יפגיע), wie er dies ja eben dort am Kreuze sogar auch für seine Henker gethan hat. Ist aber nicht auch zumal der reuige Schächer selbst ein Beleg hierfür, und zwar hinsichtlich dieses zweiten prophetischen Versgliedes passiv insofern, als dessen Sünde der mitgekreuzigte Heilige trug und Seine allmächtige Fürbitte für ihn still zu dem Vater

---

* *Quo monemur, non aestimandam esse Dei gratiam carnis sensu: saepe enim accidit, ut miserrime affligi sinat Deus, quibus tamen propitius est. Ergo si secundum corpus misere torquemur, cavendum est, ne gustum divinae bonitatis nobis adimat doloris acerbitas: quin potius mala omnia temperet ac leniat haec una consolatio, simulac favore suo nos amplexus est Deus, quicquid malorum perpetimur, nobis adjumento esse in salutem. Ita fiet, ut non modo ab omnibus miseriis fides nostra victrix emergat, sed et in media poenarum tolerantia suaviter quiescat.* Calv. (b. Marl. zu Matth. 27, 44.)

emporstieg, ebensowie auch hinsichtlich des ersten Gliedes activ insofern, als dieser Unglückliche zuerst selbst das Zeugniss abgab: καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν (eben als פִּשְׁעִים), οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν (vgl. b. Jes. V. 11 יצדיק צדיק עבדי לרבים). Und eben als unverdient ist Jesu Leiden und Tod für die Missethäter erst so verdienstlich geworden und „stirbt er für solche, die den Bussinn des Schächers haben" (v. Hirscher, Gesch. J. Chr. 2. A. 1840 S. 325).

Die psychologisch-dogmatischen Resultate unserer evangelischen Erzählung sind nun überhaupt folgende:

A) in Betreff des reuelos lästernden Schächers: bösen Thaten ohne Reue folgt, die Unseligkeit vollendend, leicht noch spöttelnder Unglaube;

B) in Betreff des andern, entgegengesetzten Schächers — die, schon psychologisch überaus seltene, zumal aber unter den Martern der alles verrenkenden Kreuzigung angesichts der brennenden, nur in den letzten Stunden sich barmherzig verhüllenden, Mittagssonne (הוקע נגד השמש Num. 25, 4 S. 144) wahrhaft einzige, dennoch aber vielleicht auch bei andern Bekehrungen durch das christliche „Kreuz" wiedererscheinende, Stufenfolge:

1) Sündenerkenntniss, und
2) Gerechtigkeitssinn, und zwar sowohl
   a) nach Seiten des Missethäters selbst, wie
   b) nach Seiten des Unschuldigen, hier Jesu des Heiligen;
3) Glaube an Jesum bis zur Anbetung, und
4) demüthige Hoffnung (wohingegen *rara conversio in molli lectulo*, Beng.)*;

---

* Vgl. Calv. l. l.: *Ac primum quidem hunc suae poenitentiae fructum protulit, quod severa castigatione cohibait impiam socii sui petulantiam. Deinde et secundum adjecit, sese humilians ingenua scelerum suorum confessione, et Christo debitam justitiae laudem tribuens. Postea mirificam fidem testatus est, se totum ac salutem suam rejiciens in praesidium Christi, quem tamen in cruce pendentem et morti propinquum cernebat.* — Idem ibid.: *In hoc misero homine singulare nobis inopinatae atque incredibilis Dei gratiae speculum proponitur, tum quod repente sub mortem in novum hominem mutatus est atque ab ipsis inferis in coelum retractus, tum quod omnium scelerum, in*

C) in Bezug auf Jesum zwischen jenen Beiden:
1) gar kein, auch nicht ein verweisendes, Wort für den Ersteren; wogegen
2) das Wort für den Anderen enthält
a) Heil und Leben noch am Abgrunde des Todes, und zwar dieses
b) *sola fide.*

Sinnig bemerkt Lightfoot, Hor. hebr. z. V. 42: *Fides hujus latronis est quidem stupenda et quae aequis passibus incesserit cum fide apostolorum, si non et in aliquibus excesserit* (coll 24, 26. *Et de regno ejus videtur ille sanius judicare, quam illi adhuc judicarunt, ut suspicari licet ex* Act. 1, 6). *Visum enim est Deo in hoc articulo temporis gratiam suam singulari et non ordinario modo glorificare et in conversione peccatoris et in remissione ejus peccatorum. In tali inquam articulo temporis, qualem nec unquam adhuc viderat mundus, nec erat unquam postea visurus, in ipso instanti, in quo Messias erat jam operans redemtionem.* — Und zwar — wie V. Strigel, ὑπομν. p. 225 gedenkt — *a latrone apostoli victi sunt, qui tunc credidit, quando illi defecerunt.*

Ganz zumal aber ist der unter den allerdings unerlässlichen Bedingungen der Reue und des Glaubens, sogar ohne Predigt des ihm dagegen gleichsam sichtbaren und persönlichen Evangeliums und ohne Taufe, deren Unterlassung aber nur aus bitterster Unmöglichkeit, nicht aus Verachtung erfolgte, und vielmehr ganz unmittelbar durch directen Willen des Herrn der Taufe und kraft des heiligen Geistes, ohne welchen Nie-

---

quibus tota vita demersus fuit, veniam momento adeptus est adeoque ante apostolos et novae ecclesiae primitias in coelum receptus est. — Ac eo magis excellit haec (Dei) gratia, quod praeter spem omnium obtigit. Quis enim unquam putasset, latronem inter ultimos spiritus non modo pium fore Dei cultorem, sed eximium fidei et pietatis magistrum toti mundo, ut nobis quoque ex ejus ore petenda sit verae et legitimae confessionis regula? (Vid. sup.) — Latro, qui non modo in Christi schola edoctus non fuerat, sed se nefandis caedibus efferendo conatus fuerat exstinguere omnem recti sensum, repente altius penetrat quam apostoli omnes et reliqui discipuli, in quibus docendis tantum operae consumserat ipse Dominus; neque id modo, sed Christum in patibulo regem adorat, regnum ejus celebrat in horrenda et plus quam deformi abjectione, moribundum pronunciat vitae auctorem. — Et certe hoc erat quasi ex profundis inferis supra coelos conscendere.

mand Jesum einen Herrn kann heissen (1 Cor. 12, 3), in raschester Folge selig gewordene arme Schächer ein Gegenbild jenes Jüngers und Apostels, welcher jahrelang die Herrlichkeit Jesu als des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit mitgeschaut hatte (Joh. 1, 14) und dennoch nie zum seligmachenden Glauben gelangt ist, daher nach Vollzug des treulosesten Verrathes in unfruchtbarer Reue an Leib und Seele fürchterlich endete, während der im Leben bis auf seinen letzten Tag so anstössige Schächer noch am Tage seines Kreuzestodes mit Jesu einging in das Paradies.

ARTIKEL X.

JESU HIMMELFAHRT

NACH DER BIBLISCHEN GESAMMTDARSTELLUNG.

ACT. 1, 9—11. MARC. 16, 19. LUC. 24, 51.*

Christus, vom Himmel herabgekommen, konnte, nachdem er sein Heilswerk auf Erden vollbracht hatte, auch nur wieder zum Himmel zurückkehren, oder, wie er selbst sagt, dahin

---

* Zur Literatur (ausser dem apocr. evangelium Nicodemi cap. 14. 16. 17., b. R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. § 89. 93): W. Franzius, de ascensione Christi in coelum et sessione ad dextram Dei, 1606; — *V. E. Loescher, de Chr. gloriose in coelos adscendente, 1698; — J. F. Mayer, de ascensione Chr., 1704; — W. Whiston, sermons and essays p. 156; wogegen: J. Schmid, diss. theol. W. Whistono multiplicem Christi in coelos ascensionem propugnanti opposita, 1712; — *J. J. Griesbach, locorum N. T. ad ascensum Christi in coelum spectantium sylloge, 1793: Opuscc. acad. ed. Gabler II. 484 seqq.; — G. F. Seiler, Jesum corpore pariter atque anima in coelum assumtum esse, an argumentis possit probari fide dignis, 1798, in Pott, Sylloge VI, 503 seqq.; dagegen: Gabler, Neuest. theol. Journal III, 416 ff.; — C. F. Ammon, adscensus J. Chr. in coelum historia biblica, 1800: Opuscc. Nov. 1803 p. 43 seqq.; — J. G. Otterbein, de ascensione J. Chr. in coelum aspectabili modo facta, 1802; — G. Conr. Horst, Bemerkk. üb. d. Geschichte der s. g. Himmelfahrt Jesu; Horn, Gött. Mus. II, 2; — Baur, üb. d. practisch-idealen Gesichtspunct, aus welchem die Himmelfahrt Jesu angesehen und behandelt werden soll, in Süskind, Mag. XVI, 173 ff. — Noch etwas üb. d. Frage: Warum haben die Apostel Matth. und Joh. nicht ebenso wie die zwei Evangelisten Marc. und Luc. die Himmelfahrt ausdrücklich erzählt? ebendas. XVII, 165 ff. — Warum haben nicht alle Evangelisten — die Himmelfahrt Jesu ausdrücklich miterzählt? in Flatt, Mag. VIII, 67 (s. u. S. 245 ff.); — Ch. W. Fluegge, die Himmelfahrt Jesu, 1808; — J. L. Himly, de Jesu in coelum adscensu, 1811; — *H. G. L. Weichert, de fide historica narrationis LL. SS. de

„auffahren, wo er war zuvor“ (Joh. 6, 62). „Ausgegangen bin ich von dem Vater und bin gekommen in die Welt: wiederum verlasse ich die Welt und gehe hin zu dem Vater.“ (Joh. 16, 28.)

Diese Heimkehr zu dem Vater war nicht das Sterben, dessen Eintritt ihm vielmehr wie eine Gottverlassenheit erschien (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34), wohl aber eine Vorstufe dieser Heimfahrt war die Auferstehung aus dem Grabe (s. u. S. 229 Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. 2, 6 vgl. 4, 8ff. Philipp. 2, 8. 9. 3, 20. Col. 3, 1 f.). Konnte er aber nach dieser Wiedererweckung zum Leben noch einmal definitiv sterben und dann verwesen? Er, „den Gott auferweckt hat, indem er löste die Bande des Todes, sofern es nicht war möglich, dass festgehalten würde Er von demselben“ (Act. 2, 24), — wie es ja auch längst vorausverkündet war (V. 24 f.) mitsammt der Himmelfahrt selbst (V. 28. 33. 34—36)? Fürwahr der Heimgang zu dem himmlischen Vater musste logisch wie theologisch durch unmittelbare Miterhebung auch der wiedererstandenen Leiblichkeit zu dem Himmel erfolgen.*

Christo in coelos sublato ejusque eventus necessitate, 1811; — J. H. Heinrichs, de Jesu in coelum sublato (exc. I ad Act. ap.), 1812; — A. J. C. Stamm, die Himmelfahrt des Herrn, eine vernunftgemässe und wirkliche Thatsache, 1820; — N. Fogtmann, de J. Chr. adscensu in coelum, 1826; — C. L. Mueller, de resurrectione J. Chr., vita eam excipiente, et ascensu in coelum, 1836: — Kinkel, Theol. Stud. u. Crit. 1841, III; wogegen: Ferd. Koerner, de ascensione Christi iterata contra Kinkelium, in Käuffer, Bibl. Stud. von Geistl. des KR. Sachsen, 1842, S. 161—173; — Ebrard, Art. Himmelfahrt Christi, in Herz. RE. VI, 102—108; — R. Hofmann (nach Eichler, de Galilaea monte, 1737), über den Berg Galiläa Matth. 28, 16., 1856; — F. Tuch, die Himmelfahrt Jesu, eine topograph. Frage, 1857.

* Bemerkt gegen Neanders Behauptung (Leb. Jesu, Vorr.), dass die wahre Bedeutung der Auferstehung Christi sich ohne die Himmelfahrt nicht behaupten lasse, Hase (Gesch. Jesu S. 609), diese, von Hase selbst nur sinnbildlich-mythisch gefasst, „lasse sich nun einmal vor dem Bewusstseyn unserer Zeit nicht mehr darthun“: so ist diese „Zeit“ für unsere Theologie doch weder Tribunal noch einziges Arbeitsfeld, übrigens Hase insofern auch nicht ein Unparteiischer, als er der Frage, wie Jesus denn definitiv geendet, schon auf der folg. Seite mit den Vermuthungen Genüge zu leisten meint, dass ihn vielleicht ein Dolchstoss getroffen, und ein geheimes Grab seine irdische Hülle Misshandlungen oder dem Aberglauben entzogen habe. Richtig auch schon Kuinoel, ev. Marc. ed. 3

Wohin uns aber so die Folgerichtigkeit christologischen Schliessens zwingend weist, das war eben auch schon zuvor durch directe Weissagungen verkündet, und zwar des Alten Bundes wie auch Christi selbst.*

---

p. 222: „*Si verum est, quod adversarii contendunt, necesse etiam est ut statuant, Christum bis mortuum seu animam ipsius bis a corpore separatam, corpus bina vice inanimatum fuisse, prima in cruce, secunda in abitu ex hac terra. Paulus autem docet, una vice Christum esse mortuum, posthaec semper vivere,* Act. 13, 34. Röm. 6, 10. Hebr. 9, 27.“ Ueber noch andere Momente innerer Nothwendigkeit der Himmelfahrt des Herrn Ders. p. 225 seq.: „*Visibilis Jesu in coelum abitus necessarius fuit ad falsas, quas apostoli de Messia conceperant, opiniones et exspectationes radicitus evellendas atque removendas; requirebatur vero etiam ad felicem successum operis Messiani juvandum. Nempe apostoli et reliqui Jesu sectatores ante publicam ipsius receptionem in coelum spem alebant, eum forma visibili semper in terra mansurum et, regno Davidico simili constituto, Hierosolymis sedem suam fixurum esse* (— Act. 1, 6). — *Ad quem finem consequendum nulla res habere poterat majorem vim, quam elevatio corporis Christi visibilis in regiones coelestes. Jam enim ipsis persuasissimum esse debebat, Jesum, vitae restitutum, non amplius his in terris versari, sed ex iis profectum atque in coelos esse sublatum. Qua quidem adspectabili corporis Jesu sublevatione in regiones celsiores apostolorum animi mirum quantum abstrahi debuerunt ab omnibus rebus caducis et sub sensus cadentibus, atque sursum ad ea tolli, quae oculis cerni nequeunt. Tunc apostoli, vel inviti, intelligere debebant, regnum, de quo saepius Dominus locutus fuisset, non terrenum esse, quale sibi finxerant, sed imperium coeleste, quod in animos hominum vim salutberrimam exsereret. Quodsi autem ponamus, Jesum discipulos suos reliquisse* [*vel deseruisse*] *modo quodam clandestino, quid futurum putamus? Incerti haerentes et dubii, quid ipsis eventurum sit, aures praebuissent sive impostoribus sive superstitiosis hominibus, qui falsis illos decepissent narrationibus, dictantes forsan, se Jesum alicubi vidisse, eum latere vel in hoc vel in alio loco. In hos errores ne inciderent cavendum erat. Hoc autem effectum est potissimum adspectabili elevatione corporis Jesu in coelum. Mirifice praeterea confirmabantur hoc visibili Jesu ad superos reditu apostoli (qui morte a Jesu oppetita in persuasione sua labefactati fuerant atque timidi redditi) ad opus Domini in terris perficiendum. Jam enim intelligere poterant, imo debebant, se non causam meri hominis, sed ipsius adeo Dei agere, cui omnia, quae Christus gesserit, probari videbant. Jam non tam laeti sperare, quam potius confidere poterant, Deum et, quem regni majestatisque suae participem esse voluit, Jesum perpetuos fore atque praesentissimos in munere, quod ipsis demandatum erat, rite administrando adjutores atque auxiliatores.*“ Vgl. auch ob. S. 210 f. Seiler, Weichert, Stamm.

* Eine dritte Categorie, nämlich ausser-canonische messianische Weissagungen haben z. Th. schon durch ihre Zweifelhaftigkeit und chronologische Ungewissheit keine Beweiskraft, s. b. Heinrichs

Die Vorandeutungen des Alten Testamentes sind theils wörtliche (direct), theils thatsächliche (typisch). — Von beiden Arten treten je zwei ganz besonders hervor.

Zu der ersteren Classe, directer verbaler Weissagung auf die Himmelfahrt, und erst durch diese real erfüllt, gehört zuvörderst

Psalm 47, 6:

עָלָה אֱלֹהִים בִּתְרוּעָה
יְהוָה בְּקוֹל שׁוֹפָר׃

LXX Ἀνέβη ὁ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος, Vulg.: *ascendit Deus in jubilo et Dominus in voce tubae*, Luth.: „Gott fähret auf mit Jauchzen und der Herr mit heller Posaune". Hierzu bemerkt Mart. Geier, in pss. praelectt.: *loquitur de ascensione Messiae, quae sequi debeat debellationem hostium haereditatisque per eum acquisitionem.*

Ein zweiter Psalm gleichen Inhalts von „dem Triumphe des Herrn über die Feinde zum Heil und Frieden der Seinigen (Sieg und Segen, Magnificenz und Munificenz)" wird als messianisch und also direct hierher gehörig sogar authentisch bezeichnet — Ephes. 4, 8 ff.: διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλεύτωσεν αἰχμαλωσίαν, (καὶ) ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις· τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

Ueber die polaren Gegensätze dieses Auf- und des vorausgegangenen Niedersteigens, dort „über alle Himmel", hier in die „untereren Theile der Erde", handelten wir schon Bibelstudien II, 89 ff. Art. III „Ephes. 4, 9 Κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς von der Höllenfahrt", näher das. S. 94 f., worauf wir jetzt wohl füglich zurückverweisen dürfen.

---

l. l. p. 291, wie Sohar: *post 40 dies columna surget de terra ad coelum coram omnibus et Messias apparebit* (sic! Schoettg., Hor. hebr. et talm. II, 596); oder Testam. XII patriarch., Benjam. c. 9: ὁ ὕψιστος ἀποστελεῖ τὸ σωτήριον αὐτοῦ ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς — καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ᾅδου ἔσται ἀναβαίνων ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν (Fabric., cod. pseudepigr. V. T. I, 165 seq.); geschweige profane Parallelen, wie b. Hasse, historiae de Christo in vitam et coelum redeunte evangelicae ex narratione Livii de Romulo vulgo credita divinitate illustratio, 1805. S. unt. S. 215 f.

Die hier apostolisch angezogene Psalmstelle selbst aber ist

Psalm 68, 19:

עָלִיתָ לַמָּרוֹם וגו׳

LXX Ἀναβὰς εἰς ὕψος κ. τ. λ., Vulg.: *ascendisti in altum* cet., Luth.: „du bist in die Höhe gefahren" u. s. w.

Das mit dem עלה (ἀναβαίνειν) selbst nur correlate מרום (ὕψος, „Höhe") findet seine auch directe Erklärung in den Parallelsätzen von Ps. 102, 20 ממרום קדשו und משמים (Höhe und Himmel), wie auch sogar in unsrem eignen (68.) Psalm selbst weiterhin V. 34 durch הרכב בשמי שמי־קדם (LXX τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς, wofür Symm. zeitlich ἐκ πρώτης, Aq. ἀρχῆθεν, wie Luth. „der da fähret im Himmel allenthalben von Anbeginn", wogegen Vulg. wieder örtlich *qui ascendit super coelum coeli ad orientem)* mitsammt V. 35 f. עזו בשחקים: נורא אלהים ממקדשיך וגו׳ (LXX ἡ δύναμις αὐτοῦ ἐν ταῖς νεφέλαις, θαυμαστὸς ὁ θεὸς ἐν τοῖς ὁσίοις [ἁγίοις] αὐτοῦ).

Neben diesen verbalen Fingerzeigen des A. B., zu denen der in Act. 2, 34 f. (S. 224) citirte Ps. 110 V. 1 ergänzend tritt, bietet das A. T. aber auch personale Vorzeichen einer directen Himmelfahrt von der Erde ohne den Tod. Dies sind namentlich die ebenfalls doppelten Typen oder Präfigurationen: Henoch und Elias.

In der sethitischen Patriarchenreihe unterbricht das schauerlich-monotone וימת, „und er starb", diese continuirliche Erfüllung der dem Sündenfall gesetzten göttlichen Androhung (Gen. 2, 17. 3, 17. 19. 22), nur ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ (Br. Jud. 14, ein Prophet der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit), **Henoch: Gen. 5, 21—24.**, von welchem, statt dessen, es V. 24 heisst:

וַיִּתְהַלֶּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים:

LXX Καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ εὑρίσκετο (wie ganz ebenso auch 2 Kön. 2, 12. 17 von Elias καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν ἔτι — καὶ οὐχ εὗρον αὐτόν), διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός,

Vulg.: *ambulavitque cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum*

Deus, Luth.: „und dieweil er ein göttliches Leben führete, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen".

Weil Henoch schon auf Erden „mit Gott umging" (התהלך את־האלהים, wie 6, 9 [vgl. 1 Sam. 25, 15], das Gegentheil des dort vorausgehenden cainitischen ויצא מלפני יהוה 4, 16), d. h. ein auch schon im Leibesleben obwaltendes ideales*, darum auch bleibendes und durch keinen Tod zu unterbrechendes Leben bei und mit Gott geführt hatte, wie es ohne den, Henochs Wandel mit Gott entgegengesetzten, Abfall Adams von Gott der gesammten Menschheit beschieden geblieben wäre, mit diesem aber nothwendig abgebrochen ward, also weil Henoch bereits hienieden im Himmlischen daheim war (את־האלהים, so wie der Christen πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, Philipp. 3, 20), darum ward er, der Vater des allerältesten der Patriarchen, Methusalah, in jener Urzeit am allerfrühsten diesem Erdenleben entrückt, und zwar unmittelbar und real in den Himmel erhoben, was auch entsprechend doppelseitig (dies- und jenseitig) ausgedrückt wird, nämlich 1) negativ oder diesseitig durch ein vielsagendes ואיננו (vgl. 42, 13), „und er war nicht mehr", d. h. ward vermisst und vergeblich gesucht (s. ob. LXX οὐχ εὑρίσκετο, und Luth. „ward nicht mehr gesehen")**, dazu aber auch, erklärend, 2) positiv oder jenseitig durch כי לקח אתו אלהים, „denn es nahm ihn Gott" nicht nur hinweg***, sondern auch zu Sich hinauf, spurlos, zart und leicht hinüber in sein himmlisches Reich, nicht durch Vernichtung des Leibes, sondern durch unmittelbare Verklärung des Leibeslebens, wonach „wir uns sehnen", καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον

---

* Auch nach BEIDHAWI zum Coran stand Henoch mit der Geisterwelt in Verkehr, s. DILLMANN, B. Henoch S. XXVI; vgl. von demselben auch Joseph., AA. 1, 4 (ed. l. p. 9) ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον.

** So wie Liv. 1, 16: *nec deinde in terris Romulus fuit*, wofür Plutarch, Romul. C. 29 zuletzt (als R. in einem Gewitter verschwunden): λέγεται δὲ Ῥωμύλος τέσσαρα μὲν ἔτη καὶ πεντήκοντα γεγονὼς, ὄγδοον δὲ βασιλεύων ἐκεῖνο καὶ τριακοστόν, ἐξ ἀνθρώπων ἀφανισθῆναι. (Vgl. f. S. u. b. ebendems. C. 28: Ἀριστέαν μὲν γὰρ ἔν τινι κναφείῳ τελευτῆσαί φασι, καὶ τὸ σῶμα μετιόντων αὐτοῦ τῶν φίλων ἀφανὲς οἴχεσθαι κ. τ. λ.)

*** Beides verbunden erscheint in לקח מעל (LXX λαμβάνειν ἀπάνωθεν) 2 Kön. 2, 3; מעם (מאת) לקח V. 10 (LXX ἀναλαμβάνειν ἀπό, V. 9, so wie Act. 1, 11 ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν, vgl. V. 9 ὑπολαμβ. ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν), dort jedesmal von Elias', hier von Christi Hinweg- und Aufnahme.

ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες — βαρούμενοι ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς (2 Cor. 5, 2. 4). — Für das μετέθηκεν der LXX, welches auch Sir. 44, 16 (Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη) und Hebr. 11, 5 f. (πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεὸς . . . πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, wo dieses letztere wohl ohne Zweifel auf jenes originale התהלך את־האלהים Henochs selbst wieder zurückgeht), hat Sir. 49, 14 direct αὐτὸς ἀνελήφθη (s. u.) und Weish. Sal. 4, 11 ἡρπάγη*, vgl. wiederum Hebr. 11, 5 f. mit der Folge: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ.

Wie nun jenes ἡρπάγη des mit Gott vertrauten Henoch (W. Sal. 4, 11) an unser gegenbildliches ἡμεῖς οἱ ζῶντες... ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις . . . εἰς ἀέρα κ. τ. λ. (1 Thess. 4, 17) und desselben ἀνελήφθη (Sir. 49, 14) an die *assumtio* des Herrn selbst im voraus erinnert, so das originale לקח auch schon an das anderweite Gegenbild Christi, an die Hinaufnahme eines ferneren Propheten, nämlich des **Elias**: — **2 Kön. 2, 10 ff.**, dieses Vorläufers Jesu Christi auch in noch weiterem Sinne, Mal. 3, 23 f. Matth. 11, 14 (vgl. f. S.): und zwar hier dasselbe לקח V. 3 יהוה . . . לקח מעל ראשך, V. 9 בטרם אלקח מעמך und V. 10 אם־תראה אתי לקח מאתך (wofür LXX das erstemal λαμβάνειν, die letztenmale ἀναλαμβ., S. 215, Vulg. *tollere*, Luth. „nehmen"). Darauf heisst es — V. 11: „Und es geschah, indem sie (Elias und Elisa) gingen gehend und sprechend (αὐτῶν πορευομένων, was gewissermassen auch an πορευομένου αὐτοῦ Act. 1, 10 erinnern könnte, καὶ λαλούντων), und siehe! ein Feuerwagen und Feuerrosse, und sie schieden zwischen ihnen beiden", —

וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְעָרָה הַשָּׁמָיִם׃

LXX Καὶ ἀνελήφθη Ἠλίας ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν, Vulg.: *et ascendit Elias per turbinem in coelum*, Luth.: „und Elia fuhr also im Wetter gen Himmel",

---

* Wie ebenfalls auch wieder über Romulus Plutarch C. 27 — ὡς ἀνηρπασμένον εἰς θεούς. Vgl. S. 215 u. nachh. Ovid von Hercules, wie auch ob. 1 Thess. 4, 17.

— woher Sir. 48, 9 ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων und 1 Macc. 2, 58 Ἠλίας — ἀνελήφθη ἕως εἰς τὸν οὐρανόν.* — V. 12: „Und Elisa sah (רֹאֶה, das Particip. gleich dem neutestamentlichen ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, Act. 1, 10), indem er schrie: 'mein Vater, mein Vater, Wagen Israels, und seine Reiter!' (d. i. für mich persönlich der Vater, für ganz Israel die Streitmacht, eine durch jene Erscheinung von feurigem רכב mit feurigen סוסים, Wagen und Rossen, unwillkürlich hervorgerufene Bezeichnung des damit nur harmonischen eigenen Wesens eines Elias als רכב ופרשים, Streitwagen und Reiter) — und nicht sah er ihn mehr" (ולא ראהו עוד, dessen wir schon S. 214 bei Henochs ויאנגו gedachten).**

Nicht völlig so, dennoch aber ebenfalls auch vorbildlich auf Christum ist noch ein anderer oder vielmehr dritter, und

---

* Eine Profanparallele auch zwischen Elias und Hercules sieht J. Elsner, obss. ss. 1720 p. 357seq.: *perinde ut Ovidius etiam de Elia in curru in coelum vecto audivisse videtur, quando ita de Hercule ad Superos recepto, Metam.* 9, 271: *Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum Quadrijugo curru radiantibus intulit astris* cet.

** Elias und Christus verglichen s., ausser C. B. Michaelis, comparatio inter adscensionem Eliae et Christi, 1749, Heumann zu Luc., 1751 S. 535f., mit Beziehung auf sein Osterprogramm (v. 1742, Miscc. Gron. IV, 234, worin „die Ungleichheiten dieser beiden Himmelfahrten (Eliä und Christi) gesuchet und angezeiget", und zwar S. 536 dahin recapitulirt: 1) Jesus aus eigner Kraft und Macht in den Himmel gefahren (wie einst auf dem Meere gehend, so jetzt durch die Luft hindurch); nicht so Elias; 2) dieser (ein Prediger des Gesetzes und des Zornes Gottes) in einem schrecklichen Wetter, Jesus (ein Prediger von der Gnade Gottes und von der Seligkeit) bei heitrem Wetter; 3) Elias mit nur einem Zeugen (Elisa) für Israel, Jesus mit vielen Zeugen für die ganze Welt; 4) bei Jesu mit Auftreten von zwei Engeln (? s. u. z. Act. 1, 10f.) als Dolmetschern. Hierzu noch M. Baumgarten, Apostelg. 2. A. I, 22: „Während die Auffahrt des Elias mit dem Fluge eines Vogels zu vergleichen ist, dem Niemand nachfolgen kann, ist die Auffahrt Jesu wie eine Brücke, die zwischen Himmel und Erde geschlagen ist für Alle, welche durch sein irdisches Leben zu ihm hingezogen worden sind". — Uebrigens vgl. auch noch K. M. Ittameier, „die Elias-Sage" (d. i. *fabula de Enocho et Elia tempore Antichristi huic terrae restituendis* —, nach C. Vitringa, *dudum explosa*), in Luthardt, Ztschr. f. k. Wissensch. 1883, VIII, 416 ff. IX, 476 ff. mit vielfachen patrist. u. spät. Anführungen, worunter nam. auch Tertullian., de anima c. 50: *Translatus est Enoch et Helias, nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Caeterum morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo exstinguant.* S. hierzu auch unten über Act. 1, 10 f.

zwar der älteste unserer alttestamentlichen Propheten, mit welchem Jesus Christus auch sonst öfter und sogar schon von diesem Propheten der Urzeit selbst (Deut. 18, 15 vgl. 34, 10 ff.) zusammengestellt wird, — **Moses***, gleich welchem (Exod. 34, 28. Deut. 9, 9) ebensowie gleich dem Elias (1 Kön. 19, 8) Christus unt. and. auch das gewissermassen schon vergeistigende vierzigtägige Fasten geübt hatte (Matth. 4, 2 Parall., s. Neueste Bibelstud. S. 108 ff.), und mit welchem (Moses) eben auch Elias vom Himmel her Christo und drei auserwählten Jüngern auf dem Berge seiner vorandeutenden Verklärung erschienen war, wo sie mit ihm sich von seinem Ausgange unterredeten (Matth. 17, 1 ff. Marc. 9, 2 ff. Luc. 9, 28 ff.). Von Moses steht geschrieben Deut. 34, 5 f., dass, als er gestorben, Jehovah (ויקבר, nicht ἔθαψαν LXX, DE WETTE „man") ihn begrub im Thal im Lande Moab, ולא־ידע איש את־קברתו עד היום הזה (LXX καὶ οὐκ οἶδεν [B εἶδεν] οὐδεὶς τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, Vulg.: *et non cognovit homo sepulchrum ejus usque in praesentem diem*, Luth.: „und hat niemand sein Grab erfahren bis auf diesen heutigen Tag"). Und dennoch giebt es auch nach dieser Seite eine Parallele der drei Verklärten auf dem neutestamentlichen Berge, Matth. 17. Denn, wie auch KEIL zu der angef. St. des Deuteron. sagt, „die Bestattung Mose's durch die Hand Jehovahs hatte —, wie wir aus der neutestamentlichen Verklärungsgeschichte Jesu Matth. 17 folgern dürfen, ihr Absehen darauf, Mose mit Henoch und Elia in gleiche Categorie zu stellen, ihm, wie KURTZ — treffend bemerkt, 'nach Leib und Seele einen Zustand zu bereiten, wie er jenen beiden Gottesmännern zu Theil wurde — [indem Gott] in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazuthat, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu der Henoch und Elias ohne Tod und Begräbniss geführt wurden'. Diese Wahrheit liegt ohne Zweifel dem im Br. Judä V. 9 erwähnten jüd. Theologumenon von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Mose's zu Grunde."**

* Die Vergleichung Christi mit Henoch und Moses ist schon alt, s. b. R. HOFMANN, L. J. n. d. Apocr. S. 414; vgl. auch HILLER, Vorbilder Jesu Chr., 1758 S. 78 ff. (213 ff.) 570 f.; KAISER, Bibl. Theol. I, 84 f.; BRETTNER f. S.

** Man darf hierzu wohl auch noch vergleichen Joseph. AA. 4 (fin.)

Und so waren in der That die drei Gottesmänner des A. B. nicht allein ebenfalls Propheten des Wortes, sondern ganz vornehmlich auch Propheten in ihrer eigenen Person, und zumal in ihrem Hingange, nämlich, wenn auch der mittlere in nur mehr umschreibender Weise, und auch der erste nach bloss leiseren Umrissen, der letzte aber mit um so directerer Schilderung, alttestamentliche Vorbilder, welche in Jesu Christo, „dem Propheten" schlechthin, und wiederum zumal in seinem Ausgange, ihre Erfüllung erheischten und in noch vollendeterer Gestalt auch gefunden haben. Dieses ist zugleich so geschehen, dass Christus jene drei Typen in sich auch insofern zusammenschloss, als er vor seiner Himmelfahrt erst starb und begraben ward, wie Moses, und nach seiner Wiederauferstehung, deren Henoch und Elias, weil sie den Tod selbst nicht erlitten hatten, nicht erst bedurften, gleich diesen Beiden lebendig gen Himmel erhoben ward, nur dass seine Auffahrt jene alttestamentlichen, wie wir sehen werden, auch qualitativ übertroffen hat. (Vgl. S. 217.)

Bevor dieses Alles sich wirklich ereignete, ist Jesu Himmelfahrt aber auch im **Neuen Testamente**, und zwar hier durch Ihn selbst ebensowie auch sein vorheriges Leiden, Sterben und

---

über Moses' irdisches Ende auf und an dem Berge: ἀσπαζομένου δὲ καὶ τὸν Ελεάζαρον αὐτοῦ καὶ Ἰησοῦν καὶ προσομιλοῦντος αὐτοῖς ἔτι νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτοῦ στάντος ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος, wiewohl Moses selbst diese Nachricht von seiner Präconisirung, dass er (gleich Henoch) πρὸς τὸ θεῖον geschieden sey, habe verhüten wollen; — und Philo, vit. Mos. ed. l. p. 696 ἤδη γὰρ ἀναλαμβανόμενος κ. τ. λ., sowie das ebenf. jüd. Buch Ἀνάληψις Μωϋσέως (*Assumtio* oder *Adscensio Mosis*) und ähnl. jüd. Annahmen b. R. Hofmann, L. J. n. d. Apocr. S. 414, I. — Vgl. auch H. Brettner, d. prophet. Beruf des Elias (Ztschr. f. d. g. luth. Theol., 1876, IV, 620): „Elias ist (bes. wegen der ihm, gleichwie einst ebendaselbst dem Moses, in der Höhle am Horeb gewordenen Gottesoffenbarung und zwar im sanften Säuseln, als eines auf das Evangelium vorausweisenden Wendepunctes in der Heilsgeschichte des Reiches Gottes) nicht ein Prophet unter vielen, sondern neben Moses der Prophet, der zweite Prophet des neuen Bundes, das Haupt des Prophetenstandes im israelitischen Reiche. Moses und Elias haben die Herrlichkeit des Herrn gesehen, wie kein anderer Prophet; deshalb haben Beide den Tod nicht gesehen; Beide erschienen bei der Verklärung des Herrn als solche, die nicht gestorben sind wie andere Menschen; mit Beiden redete der Herr von dem Ausgange, welchen er erfüllen sollte in Jerusalem." S. auch vor. S.

Auferstehen, was ebenfalls im A. T. geschehen, klar vorausgesagt worden in Worten, welche uns namentlich der Schossjünger aufbewahrt hat, was diesen, ohnehin auf dem von den Synoptikern gelegten Grunde stehend, gleichso wie z. B. in Betreff des heil. Abendmahls (S. 246), der Nothwendigkeit überhob, die historische Erzählung des eingetretenen Factums nochmals zu wiederholen, zumal er seine von Anfang an (2, 11; vgl. 4, 54) bis 20, 30 f. verfolgte und ausgesprochene Absicht, den durch die geschauten Wunderzeichen bewirkten und in der oben berichteten göttlichen Anbetung des Thomas (20, 21 — 29) bis auf seinen Gipfelpunct erhobenen Glauben der Jünger an Jesu Gottessohnschaft darzustellen, durchgeführt hatte.

Diese prophetischen Aussprüche über die Himmelfahrt Jesu bei Johannes sind in folgender Reihe enthalten, von welcher wir aber ausdrücklich ausschliessen

Joh. 3, 13:

Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

„Niemand ist hinaufgefahren in den Himmel ausser dem, welcher aus dem Himmel herniedergefahren ist, des Menschen Sohn, welcher ist in dem Himmel."

Im Anschluss an die vorhergegangenen Worte (V. 11 f.): ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν — εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; weisen die eben hier fraglichen nächsten καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν κ. τ. λ. auf das Schöpfen himmlischer Wahrheit aus den himmlischen Quellen selbst oder auf authentische Kunde von dem was droben im Himmel Wahrheit ist und geschieht, sowie analog auch schon Deuter. 30, 11 f.: „dieses Gesetz, das Ich dir gebiete heute, ist nicht zu hoch für dich, und nicht fern ist es im Himmel, dass du möchtest sagen: wer wird hinauffahren für uns in den Himmel und (es) holen uns, dass wir es hören und es thun?" — oder Spr. 30, 4: „wer ist hinaufgefahren gen Himmel und ist herniedergefahren (wer hat gefasst Wind in seine Fäuste cet.)?" Desgleichen Baruch 3, 29: τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν (φρόνησιν) καὶ κατε-

βίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν; — und aus der neutestamentlichen Zeit von einer auch sogar stetigen Communication des „Menschensohnes" mit dem Himmel Joh. 1, 52: ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Nun sagt denn jetzt Jesus eben weiter: „Und (doch) ist Niemand hinaufgefahren in den Himmel ausser dem, welcher aus dem Himmel herniedergefahren ist, des Menschen Sohn (— wie einen solchen ja schon Dan. 7, 13 'mit den Wolken des Himmels kommend sah', S. 199), welcher (also zuvor dort war und auch jetzt und) immerfort daheim ist in dem Himmel", was eben die (auch bei Lachm. und Tischendorf) hinzugefügten (in ℵBL als unverstanden fehlenden, nach Luthardt, Joh. Ev. 2. A. I, 380 aber gerade in ihrer Zusetzung leichter als in ihrer Tilgung erklärlichen) Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ebenso unbeschränkt zeitlos aussagen als 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, was in historischer Fassung etwas der Stelle ganz Fremdes aufdränge. Kann demnach dort kein zeitliches ἀναβεβηκέναι des Menschen-Sohnes gemeint seyn, so wird dieses doch immerhin nur einmalige ἀναβεβηκέναι eben zum Behuf directer Mittheilung himmlischer Dinge zugleich noch weit überboten und damit absorbirt durch ein ewiges ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, welches absolut für den Menschensohn eben an die Stelle eines nur relativen εἰς τὸν οὐρανόν eintritt, übrigens aber selbst schon mit zu jener specifischen „Himmelssprache" (3, 12) gehört, daher auch von der Critik zum Theil überhört wird, obschon es den Argumentationsnerv bildet und die Rede ohne dasselbe verstümmelt seyn würde.* Sonach bezeichnet jenes historische ὁ ἐκ τοῦ

* Dem durchaus analog ist auch der Ausgang des joh. Prologs 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, μονογενὴς θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, wo erstlich μονογενὴς θεός (ℵBCL, Syr. al.) theils, als θεός, dem vorangehenden θεὸν οὐδεὶς κ. τ. λ., theils, als μονογενής, dem nachfolgenden ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (was mit einem εἰς der Bewegung wohin ebenfalls nicht die, hier irrelevante, spätere sichtbare Himmelfahrt, sondern gleicherweise zeitlos ist) correspondirt, wie denn Beides auch schon V. 1 und 14 einzeln dagewesen, demnach nicht auffällig ist, so dass von einer „dogmatischen Uebertreibung" bei dieser Lesart (μονογ. θεός, ohne Art.) gar nicht die Rede seyn kann, vielmehr eben das dogmatische Interesse eine spätere Auslassung des allerdings tiefsinnigen Wortes veranlasst hat.

οὐρανοῦ καταβάς und dieses zeitlose ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ gleichmässig, und das letztere nur noch unendlich gesteigert, die vollkommene und absolute Vertrautheit mit dem Dort weit treffender und gewisser als ein jetzt auch gar nicht geweissagtes Dorthin. Und fürwahr, in dieser absoluten Weise ist *nemo in terra ortus* (Beng.) je dorthin aufgefahren, geschweige dass er danach auch Kunde von diesem Jenseit wieder herabgebracht hätte. Dass hingegen der im Himmel Einheimische (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) und von da zur Erde Herabgekommene (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς), welcher ebendarum wohl und zuverlässig von himmlischen Dingen sagen und zeugen kann (ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν V. 11), ebendahin auch persönlich und sichtbar wieder auffahren werde, ist zwar sehr naheliegend; heisst es davon ja 6, 62 (f. S.): ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον, und wird eine derartige Consequenz auch Eph. 4, (9) 10 gleichsam gezogen ὁ καταβάς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, was gleich διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς und ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος nach εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, Hebr. 4, 14. 7, 26. 9, 24; indessen ist das an der eben jetzt in Rede stehenden Stelle der Herrn-Rede bei Joh. doch in keiner Weise direct ausgesprochen, obwohl es mit Augustin, Theophylact und Calov auch ein Bengel meint: *Praeterito tempore verbi* ἀναβέβηκεν *in Futurum mutato, subaudi* ἀναβήσεται . . .; *nusquam clarius ante passionem de ascensione sua locutus est Dominus quam h. l. et in parallelo* 6, 62 (s. f. S.), eine Annahme, wobei das anatactisch substituirte ἀναβήσεται die grammatische Acribie ebenso wie die logische Argumentation schwer verletzen würde, da es Jesu Befähigung, von himmlischen Dingen zu zeugen, gegen die Intention seiner Worte vielmehr erst in die Zukunft verlegen und damit seine gegenwärtige Rede ihrer Beweiskraft gerade berauben würde.

Ist demnach in der besprochenen Stelle Joh. 3, 13 eine Vorhersagung Jesu von seiner künftigen Himmelfahrt gegen Nicodemus noch nicht enthalten, so sehen wir eine solche um so directer und unmissverständlich zunächst in der Frage an seine Jünger, als sie das Wort vom Genuss seines Leibes und Blutes hart und unerträglich fanden, —

1) Joh. 6, 61 f.:

Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;

„Dies ärgert euch? (Wie,) wann ihr nun schauet des Menschen Sohn auffahren (dahin), wo er war zuvor?“

— eine selbstverständliche Aposiopese, die aber nicht etwas dann noch schwerer Fassliches (Lücke, de Wette, Rückert, Abendm. S. 287 *conclusio a minori ad majus),* sondern im Gegentheil ein alsdann erst recht augenfälliges und handgreifliches Verständniss, mit Wegfall eines solchen Aergernisses, zum unausgesprochenen Nachsatze hat (Chrys., Euthym., Grot., Kahnis, Keil S. 206 ff.). Es wird also ein sichtbares (θεωρεῖν) ἀναβαίνειν stattfinden und zwar dahin, wo er zuvor (τὸ πρότερον, früher) war, sonach im Gegensatze von ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, V. 41, dieses freilich ohne ein θεωρεῖν κ. τ. λ., um so mehr aber jenes mit schlechthin zwingender Bedeutung von der Auffahrt zum Himmel, welche damit allein schon hierdurch für das Evangelium Johannis zu einer ganz bestimmten und unausweichlichen Voraussetzung wird. Ebenso wird durch dieses θεωρῆτε — ἀναβαίνοντα andererseits aber auch eine, sonst nirgends angedeutete, unsichtbar wiederholte Himmelfahrt Jesu nach seiner Auferstehung ausgeschlossen.* Ein solches ἀναβαίνειν (עלה, ἀναλαμβάνεσθαι) in sichtbarer Gestalt findet sich schon bei Elias, S. 216 f., sowie Ps. 47, 6 u. 68, 19: s. ob. S. 213 f. — Weiter kommt bei Johannes dasselbe ἀναβαίνειν, und zwar durch leise Beisätze, ähnlich wie auch schon vorhin durch ὅπου ἦν τὸ πρότερον, näher bestimmt und dirigirt, von Jesu wirklicher Himmelfahrt wieder vor —

---

* S. S. 210 f. b. F. Koerner gegen Whiston, (Kaiser,) Kinkel, letzterer mit der Annahme einer sechs- bis neunmaligen Himmelfahrt Jesu, näml. *a*) Joh. 20, 17; *b*) Marc. 16, 19. Luc. 24, 51. Joh. 20, 19—23; *c*) Joh. 20, 24—29; *d*) Matth. 28, 16—20. Joh. 21; *e*) Act. 1; *f*) 1 Cor. 15, 6; *g*) 1 Cor. 15, 7; *h*) ebendas.; *i*) ebend.V. 8. Act. 9. Gal. 1, 16. Desgleichen, aber unter Leugnung der einmaligen sichtbaren Himmelfahrt, Chr. H. Weisse, Ev. Gesch. II, 377 ff., wobei auch Himmelfahrt und Geistesausgiessung zusammenfallen. Uebr. vgl. Strauss, L. J. II, 683. — Noch mehr hierüber zum Schluss.

2) **Joh. 20, 17:**

Οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα — ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν,	„Denn noch nicht bin ich aufgefahren zu dem Vater — ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott,"

— worin die, ihrer Erfüllung nun schon nähere, gleiche Vorhersagung Jesu Selbst von seiner Himmelfahrt zu Gott dem Vater gleich unzweifelhaft ausgesprochen liegt. Am directesten hiervon, und zwar von der dann schon vollzogenen Himmelfahrt, ist freilich das volle und absolute ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν (τοὺς οὐρανούς), wie Act. 2, 33 f. (τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, „zur Rechten Gottes erhöht", was auch Winer, Gr. S. 192, grammatisch „unbedenklich" findet und was in die Argumentation, bes. mit γὰρ V. 34, ausschliesslich passt, — wohingegen „durch die Rechte" gerade schwächend wirkt) — οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, im Gegensatz des eigentlich über Christum Geweissagten; ferner Eph. 4, 8 ff. (nach Ps. 68, 19) ἀναβὰς εἰς ὕψος — ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (worüber Weiteres Bibelstud. II, 89. 107 f.; vgl. ob. S. 213 f.). Nicht ebenso sachlich gehört hierher Röm. 10, 6 (S. 220), nach Deut. 30, 12 f.: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν· τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν, mit dem Parallelsatze V. 7 ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον· τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν, womit aber keine nochmalige Himmelfahrt, wie allerdings keine nochmalige Todtenauferstehung Christi, gemeint ist, da es sonst im 1. Gliede statt καταγαγεῖν ebenfalls, wie im 2., ἀναγαγεῖν heissen würde; vielmehr sind die beiden dogmatischen Pole des Erdenlebens Christi, sein Herabkommen vom Himmel wie seine Auferstehung aus dem Hades angedeutet. Das gleiche formelle ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν auch noch später wieder Apoc. 4, 1: θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἡ φωνή — λέγων· ἀνάβα ὧδε, sowie 11, 12 ἤκουσαν φωνὴν μεγάλην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν αὐτοῖς· ἀνάβητε ὧδε, καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ. Der Gegensatz aber von diesem ἀναβαίνειν ist, ausser dem erstmaligen καταβαίνειν zum Erdenleben (S. 220), ein zweitmaliges καταβαίνειν

nach der Auffahrt zum Himmel, d. i. die Wiederkunft zur Parusie, wovon 1 Thess. 4, 16 αὐτὸς ὁ κύριος — καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ κ. τ. λ. und nachher Joh. 14, 3 πάλιν ἔρχομαι.

In noch anderen Worten weissagt der Herr selbst fernerweit von seiner Himmel- und Heimfahrt

3) **Joh. 14, 2—4:**

Ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν· εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν. Καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν ἔρχομαι, καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε. Καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, οἴδατε τὴν ὁδόν.

„In dem Hause meines Vaters Wohnstätten viele sind; wenn aber nicht, sagte ich es wohl euch, denn ich gehe hin, zu bereiten eine Stätte euch. Und wenn ich hingegangen und bereitet euch eine Stätte, wieder komme ich, und werde nehmen euch zu mir selbst, auf dass wo bin Ich auch Ihr seyed. Und wo Ich hingehe, wisset ihr den Weg."

Hier treffen wir von dem Weg- und Hingange Jesu zum Vater, wohin seine Jünger ihm folgen werden, auf neue Ausdrücke, nämlich:

a) πορεύεσθαι, eine Fahrt (πόρον) machen, und zwar meist weithin fortgehen, reisen, „fahren", wie Marc. 16, 15 πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα (vgl. Act. 18, 6 εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι, Joh. 7, 35 εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων πορεύεσθαι, Luc. 14, 31 βασιλεὺς πορευόμενος ἑτέρῳ βασιλεῖ συμβαλεῖν εἰς πόλεμον), obwohl auch nur etwa von Bethanien nach Jerusalem, Luc. 19, 36 πορευομένου αὐτοῦ (d. h. unterwegs). In der angef. St. b. Joh. 14, 2f. nun steht πορεύεσθαι zweimal von Jesu Heimfahrt zu seinem himmlischen Vater, ebenso wie auch in den gleichen Prophetieen V. 12. 28. 16, 7 (neben ἀπελθεῖν) und 28 ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα (hier also das Ausgehen von dem Vater aus, das Kommen in die Welt, und das Hingehen zu dem Vater nach einander). Dasselbe Verbum πορεύεσθαι, welches von Christi Auffahrt in den Himmel zur Rechten Gottes, neben Act. 1, 10 und 11 πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, auch Petrus 1 Petr. 3, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευ-

θεὶς εἰς οὐρανόν direct aussagt, erscheint übrigens hier bald darauf auch nach gerade entgegengesetzter Richtung von Christi zwischeninnestehender Hinabfahrt zum Hades 1 Petr. 3, 19 τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, wohin auch der Verräther vorangegangen war, Act. 1, 25 πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον (s. ob. S. 139). — Auf dieses πορεύεσθαι (wovon auch Bibelstud. II, 116) kommen wir bei dem historischen Acte der Himmelfahrt Jesu (Act. 1, 11 S. 240) wieder zurück. — Hierneben dann noch in gleicher Beziehung

b) ὑπάγειν, im N. T. ausschliesslich intransitiv, *subducere se,* sich still entfernen und zurückziehen: so Joh. 7, 33 und 16, 5 (ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με), 13, 3 (πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει), wie auch ob. 14, 4 und 16, 10. 16., wo die von Cod. A al. gedeckten, von ℵB dagegen wohl eben aus Schwierigkeit des Verständnisses weggelassenen, Worte ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, anders als V. 10 mit scheinbar entgegengesetzter Folge und als das Missverständniss der Jünger V. 17, den auch griechisch wohl möglichen Sinn (vgl. 8, 54; Gen. 1, 4 εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν) enthalten könnten: „ihr werdet mich sehen, dass ich zum Vater gehe", also eben von der Himmelfahrt.

Den Gegensatz dieser beiden Verba πορεύεσθαι und ὑπάγειν, von dem weiten und geräuschlosen Hingange zum Himmel*, bildet ἔρχεσθαι (herkommen) von der Wiederkunft vom Himmel (wo er ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν, Hebr. 9, 28), s. ob. Joh. 14, 3 πάλιν ἔρχομαι S. 225 und zumal unt. S. 242f. Act. 1, 11: οὗτος ὁ Ἰησοῦς — ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, sowie Matth. 24, 30: ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, 26, 64; Marc. 13, 26. Luc. 21, 27; Apoc. 1, 7; und dieses wieder im pragmatischen Zusammenhange mit Dan. 7, 13 (S. 199. 243) עם־ענני שמיא כבר אנש אתה הוא.

So viel, mit den obigen Typen oder Präfigurationen des Alten B. harmonirende, direct-prophetische Stellen des Neuen Test., und zwar sämmtlich in dem Ev. Johannis

* Vgl. dagegen ob. (S. 215) Plut., Romul. 28: Ἀριστέαν — τελευτῆσαί φασι καὶ τὸ σῶμα μετιόντων αὐτοῦ τῶν φίλων ἀφανὲς οἴχεσθαι sowie andererseits Suet., Octav. 100: *nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in coelum vidisse juraret.*

und aus Jesu eignem Munde über seine jenseit des Kreuzestodes und der Wiederauferstehung sich erhebende Himmelfahrt, von welcher zwei andere Evangelisten als einem historischen Factum ausdrücklich berichten, zu welchem wir nun fortgehen.

Die einfachste Erwähnung davon findet sich am Ausgange des zweiten Evangeliums, nämlich

4) Marc. 16, 19:

Ὁ μὲν οὖν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.	Der Herr nun, nachdem er (seine Jünger aussendend und mit Verheissungen ausrüstend) geredet zu ihnen, ward aufgenommen in den Himmel, und hat sich gesetzt zur Rechten Gottes.

Ueber die Authentie und Autorität der Schlusssection C. 16, 9—20 des Ev. Marci s. u. a. *Rich. Simon, hist. crit. du T. du N. T., 1689, XI, 114 seqq.; — *J. E. Osiander (W. F. J. Gesner), duodec. postr. comm. Marc. c. 16 esse genuina, 1753; — *J. J. Griesbach, comm. crit. in T. gr. N. T., 1798, II, 198 seqq.; — *H. A. Schott, vind. auth. — ev. Marc. 16, 9—20, 1813; — *Burgon, the last twelve verses of the gospel according to S. Mark, 1870; — Tischendorf, N. T. ed. crit.; — C. F. Keil, Comment. üb. d. Ev. d. Marc. u. Luc., 1879, S. 145 ff.; — P. Schanz, Comment. üb. d. Ev. d. Marc., 1881.

Dass ein, zumal unter den Augen des Petrus verfasstes, Evangelium* nicht mit der blossen Engelsbotschaft von Jesu Auferstehung und der Verweisung auf Galiläa an einige Frauen, am allerwenigsten aber mit den Worten schliessen könne (16, 8): καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχε γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον, ἐφοβοῦντο γάρ —,

* Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν κ. τ. λ., Euseb. H. E. 3, 39 als Aussage des Presb. Johannes nach Papias, und 6, 14 aus Clemens Al.: τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ, ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

ist klar, da es unmöglich ist, dass dasselbe so seine Aufgabe gelöst und hiermit endgültig abgeschlossen habe. Wie der alte Defect entstanden sey (am wahrscheinlichsten wohl durch Verlorengehen der letzten Lage eines der Urexemplare), wofür dann mancherlei anderes, was jedoch weder sachlich noch sprachlich zu dem Ganzen stimmt, ergänzt worden ist, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Aber selbst TISCHENDORF, ein Gegner der Aechtheit, urtheilt: *Nihilominus supplementum istud perantiquum est atque, ut videtur, secundo jam saeculo vulgatum* (wo man sich in Sachen des Canon gewiss kein X für V vormalen liess). *Patrum qui agnoscunt antiquissimi sunt Irenaeus et Hippolytus cet. . . Praeterea ex Codd. et Verss. testes hi habent ACDEGHKLMSU cet.**

Exegetisch ist zu den aus dieser Pericope citirten Worten nur das zu bemerken, einmal dass nunmehr Subject ὁ κύριος ist, das durch Leidensgehorsam bis zum Tode am Kreuz erworbene Majestäts-Prädicat** (wie Philipp. 2, 9 ff.: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα — ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός κ. τ. λ.), und sodann, dass hier b. Marc. 16, 19 zum erstenmal geschichtlich auftritt das von der Himmelfahrt Jesu Christi solenne Wort

ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν,

dessen Substantiv vorandeutend stand (S. 92) Luc. 9, 51 ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ, übrigens dasjenige Verbum, welches, und ebenfalls z. Th. mit dem Zusatze εἰς τὸν οὐρανόν, sich auch schon von dem typischen Elias fand 2 Kön. 2, 9. 10 (für לָקַח) und V. 11 als ἀνελήφθη Ἠλίας [ἐν συσσεισμῷ] ὡς εἰς τὸν οὐρανόν (für ויעל אליהו בסערה השמים), dann einfach wiederkehrt von Elias Sir. 48, 9 ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρός (vgl. ob. S. 216 f.), und wiederum auch von Jesu Act. 1, 2 ἄχρι ἧς ἡμέρας — ἀνελήφθη und V. 22 ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν, desgleichen 1 Tim. 3, 16 ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, womit, als dem krönenden Abschlusse des Bekenntnisses, jenes ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ (wie es ja ebenso auch im Symb. Apost. heisst: *adscendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis)*

* Vgl. apologetisch ob. BURGON, the last twelve verses of the gospel according to S. Mark, 1871.

** *Magnifica et opportuna appellatio*, BENG.

nur umschrieben wird, s. Neue Bibelst. S. 226 f.; daher auch mit blosser Wortumstellung bei dem Principal des Marcus beides verbunden ist 1 Petr. 3, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, wofür derselbe Petrus Act. 2, 33 in der nämlichen Satzfolge zuerst τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, und darauf V. 34 sofort οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς κ. τ. λ. (S. 224) vgl. 5, 30 f. (s. u.), und weiter Paulus, das Mittelglied der Himmelfahrt (vgl. ob. S. 211 f.) formell übergehend, aber ebenso logisch-historisch voraussetzend, Röm. 8, 34 Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, und Eph. 1, 20 ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, vgl. 2, 6 καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, 4, 8 ff., Philipp. 2, 8 f. 3, 20 und Col. 3, 1 εἰ οὖν συνεγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος.* (Vgl. auch unt. Ps. 110, 1.) Sachlich, immerhin aber auch so analog, erscheint jenes ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν in der Apostelgeschichte wieder von einem visionären Gefäss C. 10, wo, nach der Einführung V. 11 θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον ἐπ' αὐτὸν σκεῦός τι κ. τ. λ., V. 16 abschliessend καὶ εὐθὺς ἀνελήφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν.

Reicher und nach Ort und Art noch anschaulicher, als die des laconischen Marcus, ist die Erzählung von Jesu Himmelfahrt bei dem folgenden dritten Evangelisten, Lucas, und zwar in seinen beiden Schriftwerken, und beidemal auch unmittelbar anschliessend an den Befehl, die nahe Ausgiessung

---

* Worin die Himmelfahrt ebenso latent zwischeninneschwebt, als vorher nach dem Kreuzestode 2, 14 ff. die Höllenfahrt; daher denn eben nun auch weiter 3, 1 f. εἰ οὖν συνεγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε — τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, fast wie unt. (S. 239 f.) Act. 1, 10 ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, πορευομένου αὐτοῦ, mit nachfolgender Ankündigung der glorreichen Wiederkunft V. 11. — Und hierzu auch noch Hebr. 1, 3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (S. 228), 8, 1 ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 9, 24 οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ὁ Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, 12, 2 ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν, 10, 12. Ueber dieses neutestamentliche „Sitzen zur rechten Hand Gottes" in dem Sinne von Thronesgemeinschaft, *communio regni*, als aus Psalm 110, 1 (שֵׁב לִימִינִי) geflossen, s. Vitringa, ss. obss. II, 4 seq. u. unt. S. 239.

des heil. Geistes in Jerusalem abzuwarten (Ev. 24, 49. Act. 1, 4 ff.), — kürzer zwar im Evangelium, um so ausführlicher aber in der ebenda schon beabsichtigten Apostelgeschichte. Ersteres, das Evangelium, sagt

5) **Luc. 24, 50 f.:**

Ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.	**Er führte sie aber hinaus bis gegen Bethanien*, und erhoben seine Hände segnete er sie. Und es geschah, indem** er segnete sie, schied er von ihnen und ward hinaufgetragen in den Himmel.**

Nehmen wir selbst an, es stünde hier nur διέστη ἀπ' αὐτῶν (ℵD, Tischendorf, Weiss, nicht ABCL, Lachmann; S. 232), so würde dies, ganz abgesehen von Missverständnissen***, welche schon durch das gleichzeitige ἐν τῷ εὐλογεῖν und das nachfolgende καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν ausgeschlossen werden, uns doch ganz unverständlich seyn ohne die bestimmte Absicht des Verfassers, die hier am Schlusse der ersten Hälfte seines zweitheiligen Schriftwerkes gegebene Andeutung**** von einem Abschiede, dessen Modalität übrigens durch jenes frühere ἐν τῷ

* Ἕως πρὸς (ℵBCL, al. ἕως εἰς, wie S. 216f., Marc. 14, 54) Βηθανίαν, auf der Ostseite des Oelbergs. Vgl. ob. F. Tuch, unt. S. 244.

** Ἐν τῷ εὐλογεῖν, also nicht: nachdem (Grot.): s. u. S. 233.

*** Wie b. Heinrichs p. 305, z. B.: *ubi adscenderat olivarum montem, longius celeriusque praegressum alios* (ἐπήρθη Act. 1, 9 s. u.), *forte ad preces faciendas* — mit weiteren gleich bodenlosen Hypothesen, s. S. 236.

**** Ganz beweislos ist die Vermuthung zweier verschiedener desfallsiger Standpuncte in den beiden Schriften des Lucas. So v. Ammon, L. J. III, 498, Luc. habe im Evang. „seine Biographie mit der Trennung Jesu von seinen Schülern auf Bethanien geschlossen, um kurz und rasch den Faden der galiläischen Tradition auf einmal abzuschneiden" (!); bei Sammlung von Materialien für die Apostelgeschichte habe er aber Spuren einer längeren Anwesenheit des Auferstandenen in Jerusalem gefunden. Ueber solch eine Doppelsichtigkeit des Luc. selbst vgl. auch Hase, G. J. S. 610 f. Auf der anderen Seite der object. Wahrheit steht Schleiermacher, üb. d. Schrr. d. Luc., 1817 S. 299 f.: mit Luc. 24, 44 „beginne wohl ein späterer zusammenfassender Nachtrag, der von Ort und Zeit nichts Genaues wisse" cet., vgl. Strauss, L. J. II, 612 f.

συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ 9, 51 (S. 92. 228) immerhin bereits angeschlagen war, sofort zu Anfang der zweiten Hälfte um so ausgiebiger wiederaufzunehmen und allseitig zu vervollständigen. Und da sagt er denn auch zugleich am Anfang Act. 1, 1., dass er die erste Rede von dem gethan habe, was Jesus in That und Wort von Anfang an bis zu dem Tage, wo er aufgenommen ward (ἀνελήφθη), vollbracht, indem er sogleich V. 2 als mitwirkenden zweiten Verbindungsring auch noch ausdrücklich die vorherige Bestallung zum effectiven Apostolat einschaltet (ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις) und V. 3 auf die Bezeigungen während der letzten 40 Tage nach der Auferstehung summarisch, ebendamit aber sein Doppelwerk fein ineinander einfugend, auf Luc. 24, bes. V. 47—49, zurückblickt. Und so würde der Schluss des Evangeliums auch selbst mit einem blossen διέστη ἀπ' αὐτῶν in der That schon einen nachfolgenden Theil, eben die Apostelgeschichte, bedingen, welche mit jenem ersten durch den Abschied des Herrn von seinen Aposteln (Luc. 24, 51[a]) — zum Himmel (Act. 1, 9 ff.), wie durch die Verheissung einer überirdischen Geistes-Ausrüstung zu ihrem Werke (Luc. 24, 49: Act. 1, 4 f.) und durch deren alsbaldige Verwirklichung vom Himmel her (Act. 2, 1 ff.) den sie beiderseits, die Apostelgeschichte mit dem Evangelium, verbindenden Nerv erhalten.* Und dennoch wäre, wenn es

* Dieses Ineinandergreifen von Luc. 24 mit Act. 1 und zugleich in Harmonie mit Joh. 20, 19 ff. ist sehr instructiv. Danach fällt, indem Luc. 24 und Act. 1 auf einander bez. hinaus- und zurückweisen, zwischen Auferstehung und Himmelfahrt insonderheit 1) Jesu Nachweis, dass „Christus musste leiden und auferstehen von den Todten am dritten Tage und verkündigt werden (wovon auch Matth. 28, 20. Marc. 16, 18) auf seinem Namen Busse und Sündenvergebung unter alle Völker (wie auch Matth. 28, 19 f.. Marc. 16, 15 f.), anhebend von Jerusalem": so Luc. 24, 46 f. (vgl. Act. 1, 3 f.); darauf 2) Jesu Verheissung der Ausgiessung des heil. Geistes, als ἡ ἀπαγγελία τοῦ πατρός, zu Jerusalem, Luc. 24, 49 wie Act. 1, 4 f. 8; und sodann 3) sein Hinausgang mit den Eilf zu seiner Himmelfahrt, Luc. 24, 50 f. (ἐξήγαγε δὲ αὐτούς κ. τ. λ., was sogar noch specieller als Act. 1, 6) mit Orientirung über die Zeitnähe jener Verheissung (Act. 1, 5). So nun sachlich, wie aber auch 4) persönlich die Aufgabe der Jünger, Zeugen zu seyn, Luc. 24, 48 wie Act. 1, 8. — Mit 1. aber harmonirt nun wieder trefflich Joh. 20, 21 ff., wo der Auferstandene mit der Sendung der Jünger durch Ihn, als gleichwirkend mit seiner eigenen Sendung durch den Vater (V. 21), seine Anhauchung mit heiligem Geist verbindet (V. 22),

immerhin auch literarisch unzukömmlich ist, in einem folgenden Schrifttheile eine diesen mit dem vorausgegangenen verknüpfende Thatsache oder Idee beidemal gleich ausführlich und gleichlautend zu berichten, jenes am Schlusse des ersten Theils, ob auch vorbereitend und spannend, aber allein stehende διέστη ἀπ' αὐτῶν, „er schied von ihnen", für solchen Zweck unzureichend, da es in dem Leser doch zunächst nur den Gedanken erwecken würde, Jesus habe sich eben nur ein Stück von seinen Jüngern entfernt, ohne Angabe, wie weit und wohin. Aber das hiernach Vermisste fehlt ja auch gar nicht. Der durch die Codd. ABCL und and. (LACHMANN, gegen HASE, G. J. S. 607. 610) sattsam bezeugte Zusatz καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν ergänzt jenes nur mehr negative διέστη ἀπ' αὐτῶν und bringt es zu einem nothwendigen positiven, wenn auch nur vorläufigen, Abschlusse, und zwar so, dass nach jenem Gesetze literarischer Logik und Aesthetik nicht nur in dem nachfolgenden Theile jene historische Knospe ihre reichliche Entfaltung erhält, sondern auch zugleich ein angenehmer Wechsel im Ausdruck zwischen dem malerischen und andauernden, daher in doppeltem Sinne noch anschaulicheren Imperfect ἀνεφέρετο des Evangeliums einerseits und dem, eben dadurch ermöglichten, vollendeten Aor. ἀνελήφθη der Apostelgeschichte andererseits,

und zwar authentisch dazu (ad hoc), dass ihre irgend erfolgte Sündenvergebung sofort Vergebung geworden (ἀφέωνται) und ihre beharrliche Sündenretention ebenso vollendete und bleibende Retention sey (V. 23 κεκράτηνται, d. i. sind ohne Absolution, auch selbst ohne besonderen Retentionsact), wobei dieses ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς κ. τ. λ. deutlich mit dem Referate von κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν (in nächster Correlation mit der *retentio*) καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη zusammenklingt. Dazu auch das gleichzeitige ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς Luc. 24, 49., mit Joh. 20, 21 (was der, die sonach von Christo ausgehende *potestas clavium* gewährenden, Anhauchung unmittelbar vorausgeht) καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς, wonach die Schlüsselgewalt durch heil. Geist ein Ausfluss des vom Vater gesendeten Sohnes ist, während die spätere Ausgiessung des heil. Geistes, vom Vater verheissen, dem allen zufolge *a patre filioque* ausgeht, deren sie in Jerusalem warten sollen: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους, wofür Act. 1, 4 f. ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός. Und ganz dieselbe Ordnung von Busse und Taufe auf den Namen Jesu Christi zur Sündenvergebung mit Verheissung der Gabe des heil. Geistes kehrt auch alsbald wieder in der Pfingstpredigt des Petrus, Act. 2, 38.

also in Wurzel und Form der Verba, eintritt. Das nähere Verhältniss von jenem διέστη ἀπ' αὐτῶν zu diesem καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν innerhalb des Evangeliums ist nun aber wohl nicht dieses, dass damit zwei Vorgänge nach einander, nämlich zuerst ein horizontales Hinaustreten aus dem Jüngerkreise (διέστη ἀπ' αὐτῶν) und darnach eine verticale Auffahrt (καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν) beschrieben würde*; vielmehr ist das zweite (καί) epexegetisch: die Trennung (διέστη) bestand darin und geschah so, dass Jesus von der Erde emporschwebte zum Himmel. Das geht vor allem daraus hervor, dass jenes διέστη während des Segnens mit erhobenen Händen (ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτούς nach ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ — was dem ganzen Kreise galt, eine χειροτονία, da in dieser Situation eine individuelle ἐπίθεσις χειρῶν nicht statthaft war [N. Bibelstud. S. 324] — εὐλόγησεν αὐτούς) geschah, und dass die Jünger ihn dann anbeteten (καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν, Lachm.), was gegen einen horizontal Weggehenden gleicherweise viel unzukömmlicher wäre, als die Anbetung eines über ihnen mit segnenden Händen und Augen Aufschwebenden. — So Lucas in seinem Evangelium.

Nur um so mehr aber muss es uns jetzt verlangen, aus dem folgenden Theile der Lucas-Schriften, aus der Apostelgeschichte, die eigentliche *sedes* des Himmelfahrtsberichts Schritt für Schritt und Zug für Zug des Näheren zu betrachten, also

6) Act. 1, 6 — (11)12.

Folgen wir denn diesen einzelnen Versen, wo Luc. eben nach seiner vorherigen evangelischen Erzählung (24, 50 S. 230) die Localität selbst zu wiederholen nicht nöthig hatte.

V. 6. Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτόν, λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ[1];

Die (Eilf) **denn nun, nachdem sie zusammengekommen, fragten ihn, sagend: „Herr, ob wohl in diesem** (nunmehr eingetretenen) **Zeitraume du wiederaufrichtest das Königthum für Israel?“**

* So wie analog (S. 216 f.) bei der vorbildlichen Himmelfahrt des Elias 2 Kön. 2, 11 von dem Feuergespann ויפרדו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים, καὶ διεχώρισαν ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων (d. i. sie schieden zwischen dem Propheten Elias und seinem Jünger Elisa), καὶ ἀνελήφθη Ἠλίας ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν.

V. 7. 8. Εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς· Οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ· ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ, καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς[2].

Er sprach aber zu ihnen: „Nicht Euch steht es zu, zu kennen Zeiträume oder Zeitpuncte, die der Vater gesetzt hat in der ureigenen Macht; sondern empfangen werdet ihr Kraft, wenn überkommen ist der heilige Geist auf euch, und werdet seyn meine Zeugen in Jerusalem sowohl als in ganz Judäa und Samaria, und bis zum Aeussersten der Erde.“

1 Die eilf Apostel waren also nach dem wundervollen Ereignisse der Auferstehung des Herrn aus Tod und Grab nun auch gewärtig der aus Davids und Salomos vorbildlicher Zeit, und jetzt nur noch viel herrlicher und umfassender, wiedererstehenden theocratischen Herrschaft Israels, wie sie ja auch von den Propheten in Zauberglanz war geweissagt worden. Jesus Christus leugnete auf ihre desfallsige Frage durchaus nicht das künftige Eintreten einer solchen Apocatastasis, nur setzt er ihrem erotematisch-categorischen: „ob in diesem nun eingetretenen Zeitraume“ (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ)? zunächst entgegen unbestimmte „Zeiträume oder (näher umschriebene) Zeitpuncte“ (χρόνους ἢ καιρούς, wovon Neue Bibelstud. S. 238 f. 241 f.), und zugleich dergestalt, dass selbst diese nur nach Gottes ureigenstem Machtrathschlusse, dem er sie gleich als sein Regale vorbehalten habe, eintreten würden.

2 Statt also von dieser ausschliesslich göttlichen Chronologie wissen zu können oder gar zu sollen, verheisst ihnen der Herr dagegen ein „Empfangen“ und zwar von etwas stärkendem und treibendem Göttlichen, nämlich eine Kraft von dem alsdann „über sie gekommenen heiligen Geiste“, in dessen Folge sie seyn würden (καὶ ἔσεσθε) Seine, des dann räumlich von ihnen Geschiedenen, Zeugen von alle dem, was er gewesen und geredet, gethan und geworden, und zwar Zeugen hiervon zuerst in Jerusalem, dann auch in ganz Judäa und in dem hieran zwar geographisch grenzenden, innerlich aber bisher abgeschiedenen Samaria (s. ob. Art. VI., bes. S. 101 ff.); doch auch diese näheren

Landschaften, auf welche der Oelberg wohl auch selbst einen optischen Ausblick gewährte, sollten und würden nur Zwischenstationen seyn bis hinaus zu den allerfernsten Heiden auf der Grenzmarke der Erde. (Vgl. ob. S. 101 ff.) Beiläufig ist dieses Ziel doch fürwahr die eigentliche und hellst strahlende „Herrschaft" (βασιλεία, S. 199) des wahren „Israel", auf dessen Gewinnung das Ende der Zeiten und der Anbruch der himmlischen Herrlichkeit folgt, laut Matth. 24, 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. Die Erreichung dieses ἔσχατον τῆς γῆς für das Zeugniss von Jesu Christo gehört also in der That ganz wesentlich auch zu der eschatologischen Zeit. —

Das war das letzte Wort Jesu an seine Jünger auf Erden, das Wort von dem nun alsbald sie überkommenden heiligen Geiste, in dessen Kraft sie seine Zeugen seyn würden in immer weitererem Horizonte bis an das Ende der Erde.

V. 9. Καὶ ταῦτα εἰπὼν[1] βλεπόντων αὐτῶν[2] ἐπήρθη[3], καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν[4] αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Und nachdem er dieses gesprochen, während sie hinblickten, ward er aufgehoben, und eine Wolke nahm hinweg ihn von ihren Augen.

1 Ταῦτα εἰπών, „Nachdem er dieses gesprochen" — eben sein allerletztes Wort an die hienieden zurückbleibenden Apostel, jenes Wort der Verheissung an sie und der Aufgabe für sie, und damit zugleich Sein Vermächtniss für die ganze Welt. —

2 Βλεπόντων αὐτῶν, schon bei Luther „zusehens", indem ihre mehr und mehr erstaunenden Blicke auf dieses ausserordentliche Schauspiel hingewandt blieben, ein noch intensiv verstärktes ἐνώπιον αὐτῶν (לפניהם).* Dasselbe gleichsam auch

* Kleinlich ist bei Strauss, L. J. II, 685, dass Lucas auf dieses βλεπόντων αὐτῶν viell. aus Rücksicht auf die Parallele mit Elias (ob. S. 216f.) Gewicht gelegt habe, da auch dem Elisa der erbetene Geist des Elias darum zugekommen sey, weil er den Propheten Elias habe sehen aufgenommen werden (2 Kön. 2, 9 f.). Wo deutet Lucas oder die sonstige Schrift einen causalen Zusammenhang dieser Augenzeugenschaft von der Himmelfahrt Christi mit der nachfolgenden Ausgiessung des heil. Geistes an?

noch einmal besonders gesagt durch das weitere ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, und nochmals, bei gleichsam selbst mit ansteigender Augenachse, V. 10 ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν, πορευομένου αὐτοῦ —, vgl. auch V. 11 τί ἑστήκατε ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; s. unt. — Und was geschah denn unter diesem Zusehen?

3 Ἐπήρθη, Ward er aufgehoben, *elevatus est* Vulg., passivisch, wie ob. ἀνεφέρετο Luc. 24, 51; da aber dieses Passivum ohne ein bewirkendes Agens steht, so ist es ein Auf- und Emporschweben. Der Aor. giebt nur das Anheben des im Folg. genetisch näher und weiter berichteten Vorgangs an, während das einzigartige ἀνεφέρετο des dort alles nur ganz kurz zusammenfassenden Evangeliums als währendes Imperf. schon den ganzen Verlauf *in nuce* einschliesst. — Das ἐπαίρειν εἰς τὸν οὐρανόν kommt sonst bes. von den zum Himmel erhobenen Augen vor, wie Luc. 18, 13. Joh. 17, 1. — [Ein characteristisches Curiosum rationalistischer Exegese war die fade und sprachwidrige Auffassung von ἐπήρθη als „sich hoch aufrichten" um dadurch erhabener zu erscheinen (s. H. E. G. Paulus bei Strauss, L. J. II, 675, viell. gar mit Bezug auf ἐπάρας τὰς χεῖρας Ev. Luc. 24, 50; dagegen Heinr. p. 298), wozu am wenigsten, weder die ausdrückliche Näherbestimmung βλεπόντων αὐτῶν, noch im Weiteren νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν passen will.]

Bis zu welcher Höhe dieses Emporschweben den gespannt Zuschauenden wahrnehmbar gewesen, sagt der Zusatz:

4 Καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν, Und eine Wolke nahm ihn auf (Vulg. *suscepit*), ein Verbum, welches eigentlich von unten her (durch Unterlaufen oder Unterfassen) nehmen und so auffangen, aber nicht nothwendig *susceptum abstulit* (Wolf, Cur.) bedeutet. In der That können zur Erläuterung die aus Classikern besonders vom Delphin, welcher einen Menschen unterfährt und so an das Land trägt, dienen, namentlich Herodot 1, 24 von Arion τὸν δὲ δελφῖνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξενεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον, desgl. (s. Kypke, obss. ss. II, 6seq.) Plutarch, solert. anim. p. 987 von der Rettung des Telemach, als er in das Meer gefallen, δελφίνων ὑπολαβόντων καὶ ἀνανηξαμένων, oder auch Arrian, peripl. p. 116

von einem Schiffe, ὑπολαβὸν τὸ κῦμα ἐξήνεγκεν εἰς τὴν ἠϊόνα καὶ συνέτριψεν; ebenso wie (b. Palairet, obss. p. 270) Stobäus, serm. 38 νῆα ἄνεμοι ὑπολαβόντες τῇ καὶ τῇ φορέοντες συγκλονέουσιν. — So zeigt der Ausdruck νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν, dass nicht etwa — wie auf dem Verklärungsberge, wo eine erst entstehende (ἐγένετο Marc. 9, 7. Luc. 9, 34) Lichtwolke (νεφέλη φωτεινή, Matth. 17, 5) die Erscheinungen von Moses und Elias den Blicken der drei Jünger entrückt hatte (Luc. 9, 34), — ein aufsteigender Nebel sich um den Emporschwebenden her verdichtete, sondern dass dieser jetzt eben in die Wolkenregion selbst eintrat, also ein Gewölk ihm nur zu Füssen war oder vielmehr, auch nach dem Typus von Ps. 104, 3 השם עבים רכובו, LXX ὁ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβασιν αὐτοῦ *(qui ponis nubem ascensum tuum*, Vulg.), eine daherschwebende Wolke ihn gleichsam weiter emportrug*, was übrigens in nicht nothwendig verticaler, sondern etwa je nach der Luftströmung auch schräg hätte geschehen können, so wie man wohl eine steigende Montgolfière durch eine Wolkenschicht verschwinden sieht. Doch liegt dies in dem ὑπέλαβεν allein noch nicht, und eher in dem ἀνεφέρετο des Evangeliums angedeutet. Würde übrigens doch auch dies nur theilweise gelten, da das jenem ἀνεφέρετο angeschlossene εἰς τὸν οὐρανόν auch die Wolken tief unter sich lässt. Nur das ist gewiss, dass die eintretende Wolke den ferneren Anblick des sanft entschwebenden Herrn seinen nachschauenden Jüngern entzog (ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν). Die Entfernung dieses Gesichtspunctes, d. h. der eintretenden Wolkenverhüllung wird, zumal etwas Anderes nicht angegeben ist, wohl eben nur die gewöhnliche Wolkenhöhe gewesen seyn, während Maler sie meist etwas tiefer fassen, Doré's Illustrirte Bibel dagegen den in schon verklärter Lichtgestalt Aufsteigenden bereits in weiter Höhe, aber auch da uns unumwölkt zeigt.

---

* So Athanas. (b. Heinr. p. 297): ἀνήγετο ὁ σωτήρ, ἔβλεπον δὲ κάτωθεν οἱ μαθηταί, νέφος δὲ τοὺς πόδας ὑποδραμὸν ὄχημα πρὸς τὸν δρόμον ἐγένετο, wogegen Oecum. (b. Corn. a Lap.): *nubes haec a Christo magis ferebatur quam illum ferret.* Sonst würde dazu im Ausdruck Analoges, nur mit veränderter Ordnung, bieten Dionys. Hal., A. R. I von Mars, als er der Rhea erschienen: ταῦτα δ' εἰπόντα νέφει περικαλυφθῆναι καὶ ἀπὸ γῆς ἀρθέντα φέρεσθαι δι' ἀέρος ἄνω.

Hoch hinaus über den Wolkenhimmel, anders als die Augen der Eilf, dringt der Blick des Stephanus, Act. 7, 55 f.: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδε δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.

In jener Art unvermutheter und sanftester Erhebung von dem festen Erdboden aufwärts, bis in der Wolkenregion ein Gewölk den Entschwebenden aufnimmt, unterscheidet sich die Himmelfahrt Jesu von der seines Typus, des Elias, dessen Auffahrt in der That ein „Fahren" mit Gespann ist, und zwar dies sogleich vom Erdboden aus, wobei, statt der dort später und auch nur momentan eintretenden „Wolke", ein Feuer-Gefährt und Feuer-Rosse (רכב־אש וסוסי אש) wirken und die Auffahrt im Wettersturm (בסערה 2 Kön. 2, 11; *per turbinem* Vulg., „im Wetter" Luth., ἐν λαίλαπι Sir. 48, 9 S. 217) geschieht: ein characteristischer Gegensatz auch mit lebhafter Mahnung an das Erlebniss des Elias 1 Kön. 19, 11 ff., wo dieser aus der Höhle am Horeb heraustrat und Jehovah vorüberging — nicht im „grossen und starken, bergezerreissenden und felsenzertrümmernden Winde", noch im Erdbeben (רעש, σεισμός, wie ob. 2 Kön. 2, 11 für סערה S. 216), noch im Feuer, sondern in nachfolgendem קול דממה דקה, „Ton leiser Stille", φωνὴ αὔρας λεπτῆς (LXX). Wie die erstgenannten negativen Modalitäten so ganz und gar dem eifervollen Elias selbst entsprechen (vgl. sogleich V. 14 קַנֵּא קִנֵּאתִי ליהוה אלהי צבאות), so zuletzt auch seine stürmische Heimfahrt zum Himmel unter dem schmerzlichen Aufschrei eines einzigen Jüngers und Zeugen, des übrigens prophetisch darauf vorbereiteten Elisa (2 Kön. 2, 3. 5. 9 f., s. ob. S. 217), wohingegen die Himmel- und Heimfahrt Dessen, von dem es hiess, dass „er nicht werde zanken noch schreien, und dass man nicht hören werde auf den Gassen seine Stimme" (Matth. 12, 19), dem entsprechend ebenso allmälig und sanft erfolgte unter lautlosem Staunen seiner überrascht zuschauenden eilf Jünger, denen sich unvermerkt himmlische Zeugen zugesellten, während doch selbst seine überlebenden und bei seiner Wiederkunft vom Himmel ihm entgegenfahrenden Gläubigen dann werden „gerafft" werden (ἁρπαγησόμεθα, 1 Thess. 4, 17 S. 243). Hatte übrigens Elias zuvor dem ihn darum bittenden Jünger Elisa seinen Geist zwiefältig vermacht (2 Kön. 2, 9 f.), so fuhr Jesus von den Seinigen, sie mit erhobenen Händen segnend,

gen Himmel, was Lucas schon im Evangelium 24, 50 f. berichtet hatte.*

Das Endziel dieser Auffahrt Jesu nannte uns bereits Marcus 16, 19 ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, was bald darauf die Pfingstrede seines apostolischen Gewährsmannes, des Vor-Apostels Petrus, eines der Augenzeugen der Himmelfahrt Jesu, wiederholt betont, Act. 2, 28 (aus Ps. 16, 11 als nach der Auferstehung von „Weisung eines Weges zum Leben und Freudenfülle bei Gottes Angesicht") und V. 33 f. τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς —, wofür derselbe Petrus auch wieder 5, 30 f. τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, — und zwar dort 2, 34 mit der diese „Erhöhung zur Rechten Gottes" ausdrücklich als Himmelfahrt nachweisenden apagogischen Motivirung (vgl. Matth. 22, 44f.): οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός (Ps. 110, 1)· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου κ. τ. λ. S. ob. S. 224. 229 f.

Und selbst als der zum Himmel Aufschwebende ihren Augen durch den Zwischeneintritt des Gewölks schon entschwunden war, sahen ihm die staunenden Jünger noch immer hochgespannt nach, was malerisch so lautet:

V. 10. Καὶ ὡς ἀτενίζοντες[1] ἦσαν[2] εἰς τὸν οὐρανόν, πορευομένου αὐτοῦ[3] —	**Und wie sie starrend waren zu dem Himmel, während er dahinging —**

Hier fesselt unsern Blick dreierlei:

1 das Verb. ἀτενίζειν, welches (von ἀτενής, aus τείνω, *tendo*, spanne, mit ἀ intens.**, d. i. angespannt, unverwandt, starr und steif, *intentus*, und als Adv. ἀτενῶς zumal vom Blick) meist als Deponens, doch nicht ausschliesslich, wie nachher auch Themist. bezeugt, ein hochgespanntes, daher unverwandtes An- oder Nachschauen, affectvolles Fixiren, *intendere*, oder Starren, bedeutet, wie es zumal der Liebe eignet; also nach Erasm. (Critt. ss., ed. l. p. 2119) Erklärung: *fixis et immotis obtueri oculis amantium more*, und von Palairet, obss. p. 270 mit

* Noch Weiteres über diese Parallelisirung s. schon ob. S. 217.

** Nach W. Clemen, *de alpha intensivo* (in G. Curtius, Studien z. griech. u. lat. Grammatik Bd. VIII, 1 S. 1—118 bes. S. 95 f., wie auch ἀσπερχής, ἀσελγής cet., entstanden aus ἀνα *praepositionale*).

Themist. orat. 2 belegt: σφόδρα ἐπιθυμοῦντες τοῖς ὄμμασιν ἀτενίσαι εἰς τὸν θέον. Dieses sehnsüchtige Hin- und Nachstarren der Jünger hielt aber in dem vorliegenden Falle auch dann immer noch an, als sie ihren von der Wolke aufgenommenen geliebten Herrn nicht mehr sahen. Diesen Eindruck des Wortes auf die Leser verstärkt dann noch weiter

2 die eigenartige Construction: ἀτενίζοντες ἦσαν, was abermals in Sinn und Form (vgl. רָאָה S. 217), ähnlich als bei demselben PALAIRET, Dionys. Hal. A. R. III ἀτενέσιν ὀφθαλμοῖς ὁρῶντες ἦσαν, durchaus mehr ist als etwa ein blosses Imperfectum ἠτένιζον, vielmehr eine zugleich sehr lange Dauer solcher gen Himmel gewandten (εἰς τὸν οὐρανόν, der Wortfolge gemäss mit Nachdruck nur zu ἀτεν. ἦσ. gehörig*, ebenso wie im folg. V. ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν) hochgespannten Aufmerksamkeit aussagen soll (vgl. Neueste Bibelstud. S. 110), und noch gesteigert wird durch

3 d. Genit. absol. πορευομένου αὐτοῦ (ebenfalls im Partic. Imperf. des ob. S. 225 f. besprochenen Verb.) d. h. „während (indem) er dahinging", mit sodann wieder V. 11 entsprechendem ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν: — was denn Alles zusammen einen längeren und langsamen Verlauf des Aufschwebens — „in ruhiger, anschaulicher Continuität" (BAUMGARTEN, Apostelg. 2. A. I, 22) —, und zwar zuerst bis zur Wolkenregion (s. ob.) und sodann auf der Basis der zwischeneingetretenen und wohl zunächst mitsteigenden Wolke (s. Ps. 104, 3 ὁ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβασιν αὐτοῦ, ob. S. 237, vgl. 214. 224) auch immer noch weiter involvirt, welcher die Augen der Nachblickenden, noch immer πορευομένου αὐτοῦ, stetig folgten, so weit und so lange sie nur konnten, wie das ja auch so ganz natürlich war.

Quis hic — bemerkt CORN. A LAP. — *apostolorum admirationem, laetitiam, amorem, spem omnesque animi motus omneque pathos exprimat, imo mente concipiat?* S. BERNARD., *Serm. 3 de adscensu addit, eos plorasse,* während Lucas alsbald selbst Ev. 24, 52 ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, wozu BENG.: *non jam desiderabant conspectum*

* Also nicht auch zu dem folg. πορευομένου αὐτοῦ, *quasi bis essent posita,* CASAUBON. in Critt. ss., ed. l. p. 2130.

Domini: praeludia Pentecostes. Joh. 14, 28": εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἄν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

Aus jener unaussprechlichen Versunkenheit und Verzückung nach Oben werden sie aber plötzlich gerissen und herabgezogen —

Καὶ ἰδού, ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς (ℵABC, woneben man die spätere Entstehung der LA. im Singular ἐν ἐσθῆτι λευκῇ hier nur aus Luc. 24, 4 begreift).

Und siehe, zwei Männer standen bei ihnen in weissen Kleidern.

Das Plötzliche dieser Erscheinungen und die von ihnen kommende prophetische Verkündigung, wie auch die weisse Gewandung, lässt allerdings zunächst (u. a. Corn. a Lap.) an Engel denken, welche demnach der Himmelfahrt gleichso wie zuvor der Auferstehung Jesu als Zeugen und Dolmetscher nahe waren. Ueber letztere vgl. (im leeren Grabe) Luc. 24, 4 καὶ ἰδού, ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ κ. τ. λ., wofür einerseits Joh. 20, 12 καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους κ. τ. λ., und Matth. 28, 2 f. ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ — ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών, andererseits Marc. 16, 5 εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν κ. τ. λ., nicht anders als Apoc. 19, 14 die Kriegsengel ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν. Indess könnten die bei der Himmelfahrt Jesu unerwartet in weissem Gewande dastehenden beiden „Männer"* auch die Zeugen seiner Verklärung auf dem Berge, Moses und Elias, gewesen seyn, von denen es Luc. 9, 30 f. fast ebenso heisst: καὶ ἰδού, ἄνδρες δύο (so auch wieder V. 32) συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας, οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλε πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ.

V. 11. Οἳ καὶ εἶπαν· **Welche auch sagten:**

Was meint dieses „auch" (καί)? Nicht sowohl fügt es der Erscheinung auch deren Rede bei, vielmehr drückt es die

* Abgesehen von Gottl. Schlegel, „pragmat. Betrachtung üb. die Reden zweier Freunde Jesu in weissen Kleidern bei seiner Himmelfahrt", in Henke, N. Magaz. IV, 277—283. — Uebr. vgl. auch ob. S. 217.

Congruenz der schon zuvor gewonnenen eignen Ahnung der Jünger mit der Mahnung der himmlischen Boten aus. Und was sprachen diese?

Ἄνδρες Γαλιλαῖοι! **„Männer von Galiläa“!**

was ja die Eilf, nachdem Judas aus ihrer Mitte gethan war, allesammt waren (s. ob. S. 110) und sie auch jetzt, bei ihrer räumlichen Entfernung von der heimathlichen Provinz, ebenso verband wie von den Insassen der örtlichen Umgebung abschied.

Τί ἑστήκατε[1] ἐμβλέποντες[2] εἰς τὸν οὐρανόν; **„Was stehet ihr, hinblickend zu dem Himmel?“**

1 Das ἑστήκατε, das „Stehen“ in solcher Erstarrung, womit die Jünger auch dem schon Unsichtbargewordenen noch immer nachblickten, fordert als gegensätzliche Antwort: „Auf denn, und fort an's Werk!“ Wie dem ja auch V. 12 sogleich entspricht mit τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ. Und zur weiteren positiven Ermuthigung fügen die Himmelsboten das Nachfolgende hinzu.

2 Dieses ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν setzt das ohnehin lange (*cum mora,* Beng.) und fixirend andauernde Nachblicken zum Himmel hinauf (ἐμβλέπειν intensiver als das simplex βλ. in א, wie הִבִּיט בְּ oder auch *intueri),* also das ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, V. 10, gleichsam noch fort.

Οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.

„Dieser Jesus, welcher aufgenommen worden ist (das Verbum, wovon S. 228, nun schon im Aor. als jetzt bereits erfolgt) **von euch hinweg** (also eben durch seine Hinaufnahme von euch geschieden ist) **in den Himmel** (womit das bisherige nur theilweise Selbstschauen der Jünger, als nur himmelwärts und bis an die Wolken, authentisch ergänzt wird bis „in den Himmel“) **wird ebenso kommen, in welcher Weise ihr schauetet ihn hingehen in den Himmel.“**

D. h.: ebenso, wie ihr ihn sahet hinaufgehen (S. 226), wird Ebenderselbe* wieder herabkommen**, also dann 1) in Wolken herniederschwebend, wie auf einer Wolke er hinaufschwebte***, auch 2) Beides gleich anschaulich, und fürwahr ein hehres Schauspiel: ἐθεάσασθε, wie andererseits Matth. 24, 30f. (auch 26, 64) Parall.: κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς· καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ κ. τ. λ., und dieses hinwiederum augenscheinlich und wörtlich (S. 199. 226) ruhend auf Dan. 7, 13 (וארו עם־ענני שמיא כבר אנש אתה הוא, καὶ ἰδού, μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν) gleichwie dann auch Apoc. 1, 7 ἰδού, ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός, und 14, 14 ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν (אAB) ἀνθρώπου. Demnach, als ein noch hinzutretendes Tertium comparat. von jenem οὕτως ὃν τρόπον, 3) auch in himmlischer Begleitung, wie eben auch jetzt Himmelsbewohner der Himmelfahrt beiwohnten.

Ja 1 Thess. 4, 14. 17 lehrt der Apostel Jesu in einem Herrn-Worte (V. 15), dass bei der Wiederkehr des Herrn alle Christen, entschlafene wie noch lebende, „in Wolken ihm entgegen werden gerafft werden (ἁρπαγησόμεθα — wovon ob. S. 216. 238 — ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα), also eine

---

* Ὃς καὶ ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ᾗ καὶ ἔπαθεν, ἐλεύσεται, τὴν δόξαν ἀπακαλύπτων τοῦ πατρός. Iren. 3, 16, 8 b. Ebrard, Herz. RE. VI, 107.

** Schnöde Strauss, L. J. II, 684, mit rabulistischer „Umkehrung: wie Jesus dereinst vom Himmel wiederkommen wird, so wird er wohl [!] auch dahin gegangen seyn.“ Ebenso Hase, Gesch. J. S. 610, dass man auf die Frage, wie Jesus doch in den Himmel gekommen sey, „die naturgemässe Antwort erhalten habe: wie er wiederkommen wird auf den Wolken des Himmels“. (Vgl. u. S. 248.) Aufrichtiger Hasse (vgl. ob. S. 213), mit der unverhaltenen Conclusion, dass Jesus nicht wiederkommen werde, indem er construirt: οὕτως ἐλεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον.

*** Vgl. Orig. in Matth., OO. ed. Lomm. IV, 314: . . . *quomodo non secundum textum veniet de coelo, sicut viderunt eum euntem in coelum discipuli ejus? — Intelligat autem qui potest, utrum id ipsum est, super nubibus coeli venire eum, et cum nubibus eum venire* [Ap. 1, 7]: *an aliae quidem sunt nubes, super quas veniet, aliae autem, cum quibus veniet?* cet. — Profanstellen über Erscheinung von Göttern auf Wolken s. b. Elsner, obss. ss. p. 356 seqq. (ob. S. 217), und reale Profanparallelen (vgl. S. 215ff. 226) b. Hase, Gesch. J. S. 610.

Himmelfahrt unser aller, um darnach (zunächst auch schon im Weltgericht) auf immer bei ihm zu seyn (V. 17; vgl. ob. S. 225).

Das Gegenbild der Wiederkunft des Herrn vom Himmel (οὕτως — ὃν τρόπον) ruht aber demnach ausschliesslich auf dem neutestamentlichen Vorbilde des Hinganges Jesu selbst in den Himmel, nicht also ebenfalls auf dem alttestamentlichen der Hinwegnahme Henochs, dessen positive Aufnahme in den Himmel auch nur in dem לקח אתו אלהים (μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός, Gen. 5, 24, ob. S. 215 f.) angedeutet ist, oder auch Elias', dessen Auffahrt in Feuer und Sturm erfolgte, s. ob. S. 216 ff.*

Bevor aber die Jünger des so in den Himmel eingegangenen Jesu der an sie gerichteten Mahnung der himmlischen Gesandten nachkommen, beten sie hier auf dem Oelberge den Entschwundenen als den HErrn fussfällig an (Luc. 24, 52 προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν, S. 233), ebensowie sie früher auf dem Berge der Verklärung, wo eine lichte Wolke Ihn und Moses und Elias überschattete, nachdem sie jene Gottes-Stimme über ihn aus der Wolke vernommen hatten, ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν (Matth. 17, 5 f.). —

Demnach ist die biblische Gesammtdarstellung der Himmelfahrt Jesu folgende:**

Sie geschah auf dem Oelberge bei Jerusalem, mit seinen drei auf- und wieder absteigenden Gipfeln, wohin Jesus die eilf Apostel selbst hinausgeführt hatte.

Er wiederholte ihnen zuvörderst die Verheissung der ihnen bevorstehenden Ausgiessung des heil. Geistes, welche sie in Jerusalem erwarten sollten.

Darauf segnete er sie, und noch mit ebenhierzu erhobenen Händen schwebte er aufwärts, und immer höher, unter gespanntem Aufsehen der Jünger, bis er in die Wolkenhöhe kam, wo ein Gewölk seinen weiteren Anblick abschnitt.

---

* Eine unberechtigte Annäherung auch hieran b. Lactant., mort. persec. 2: *Quo officio repleto circumvolvit eum* (*Christum*) *procella nubis et subtractum oculis hominum rapuit in coelum. „Hoc vero* (fügt Elsn. l. l. p. 357 hinzu) *inde manavit, quod Elias sublatus a Deo esse dicatur* בסערה, *in turbine, procella* (2 Reg. 2, 1).“ Vgl. ob. S. 216. 217.

** Vgl. das Resumé der verwandten Darstellung bei Griesbach, Sylloge (s. ob. S. 210), recapitulirt von Kuinoel, ev. Marci cet ed. 3 p. 226 seq.

Aber noch immer hingen der Jünger Augen an dem Puncte des Himmels, wo er ihnen nach dem sichtbaren Emporschweben entschwunden war, als plötzlich zwei unvermerkt erschienene Himmelsbewohner sie mahnten, abzustehen von solchem müssigen Nachschauen, da so, wie sie Jesum jetzt hätten gen Himmel auffahren sehen, Derselbe in der gleichen Weise einst wiederkommen werde.

Dies ist das unanfechtbare Resultat der Berichte bei Marcus und Lucas, und zwar bei diesem nach seinen beiden historischen Schriftwerken, dem Evangelium und der Apostelgeschichte. —

Warum aber, so fragt man, enthalten die beiden übrigen Evangelisten, die Apostel Matthäus und Johannes, nichts von dieser doch so gewichtigen Schlusserzählung über das diesseitige Leben Jesu, dessen eigentlichen Abschluss sie bildet?*

Wir sehen ab von der Hypothese einer sogen. galiläischen und einer ihr entgegenstehenden sogen. jerusalemischen Tradition über das Nachleben Jesu seit seiner Auferstehung, deren letztere wir eben bei Marc. und Luc. hätten, deren ersterer aber Matth. und Joh. gefolgt seyn sollen, eine Aufstellung, deren Unzulässigkeit** auch schon daran in ein grelles Licht tritt, dass z. B. v. Amm., L. J., beide in sich selbst unvereinbare Annahmen auch selbst bei einem und demselben Lucas nach einander, die erstere im Evangel. und die letztere in der Apostelgesch. aufzufinden meinte (s. ob. S. 230, Differenzen, welche auch Zeller, Apostelgesch. S. 77 theilt). Dabei ist

* Zur Lit. s. ob. S. 210: „Warum haben nicht alle Evangelisten und besonders nicht jene, welche Apostel waren, die Himmelfahrt Jesu ausdrücklich miterzählt?“ In Flatt, Magaz. VIII, 55—94; und: „Noch etwas über die Frage: Warum haben die Apostel Matth. und Joh. nicht ebenso wie die zwei Evangelisten Marc. und Luc. die Himmelfahrt ausdrücklich erzählt?“ In Süskind, Mag. XVII, 165 ff.

** Noch ganz abgesehen von der neuerlichen Behauptung des jerusalemischen Ursprungs des 4. Ev. (von einem in Jerus. einheimischen Jünger): F. v. Uechtritz, Studien eines Laien üb. den Ursprung des Ev. nach Joh., 1876, dessen Annahme auch A. Ritschl in Theol. Lit.-Ztg. 1876, 17 S. 439 nicht widerspricht. — Auch werden drei galiläische Zeugen vor dem Hohenrathe für die Himmelfahrt Jesu auf dem Berge Μομφῆ (מופת?) aus dem Evang. Nicodemi (b. Thilo, cod. apocr. N. T. I, 616. 624. 658) erwähnt von Gust. Roesch, Theol. Stud. u. Cr. 1876, III, 420.

namentlich auch die Berufung darauf, dass nach der vermeinten ersteren Relation Jesus schon an seinem Auferstehungstage, und dann wohl auch wiederholt (s. ob. S. 210. 223) gen Himmel gefahren sey, hinfällig, und zwar gerade auch nach Lucas, welcher dieselbe im Evangel. 24, 50 ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν κ. τ. λ. vertreten soll, da hier die Annahme einer Gleichzeitigkeit mit dem Vorhergehenden schon an sich nur willkürlich wäre, um so mehr als derselbe Verfasser in dem pragmatisch weiterführenden zweiten Schriftstücke auch diesen Punct jenes interhistorischen Abschnittes chronologisch näher zu bestimmen beabsichtigte, wie es (s. ob. S. 231 ff.) eben Act. 1, 3 ff. erfolgt ist (— δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς — καὶ συναλιζόμενος κ. τ. λ.).*

Wie erklären wir nun aber, bei Verwerfung solcher unwissenschaftlichen Hypothesen, das historische Schweigen von der Himmelfahrt Jesu bei Matthäus und Johannes?

Von diesem, Johannes, bemerkten wir bereits oben (S. 220), dass er nicht allein überhaupt die synoptischen Evangelien ex- und zumal intensiv ergänzen wollte, also nicht nöthig hatte, die schon durch Marcus und Lucas constatirte Darstellung der Himmelfahrt historisch zu recapituliren (vgl. Ev. Kirchenz. 1868 Nr. 70, b. Hase, G. J. S. 609), sondern auch, dass gerade die Himmelfahrt bei Johannes in seinen (S. 223 ff.) exegetisch näher besprochenen Stellen (zumal 6, 62. 20, 17) eben lehrhaft, wie dies so bei keinem der Synoptiker, erwähnt, also vorausgesetzt und thatsächlich implicirt ist, ganz ebenso wie bei demselben Joh. auch die beiden Sacramente nur nach ihrer Bedeutung vorkommen, nämlich die heil. Taufe 3, 3 ff. und das heil. Abendmahl 6, 35. 48—51. 53—56 ff. (vgl. S. 220. 222 f.), deren historische Einsetzung selbst zu berichten nach den Synoptikern

* Ebensowenig sollte man sich für jene Behauptung von dem zeitlichen Zusammenfallen des Tages der Auferstehung Jesu und seiner Himmelfahrt immer wieder auf jene Stelle in ep. Barnabae c. 15 (ob. S. 77) zurückziehen wollen: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, wo schon darum nicht auf zwei gleichzeitig sonntägliche Acte Jesu hingewiesen seyn kann, weil von den angeblich correlaten beiden καί — καί (*et—et*) das erstere dann seine Stelle zwischen ὁ Ἰησοῦς und ἀνέβη haben müsste, während das zweite καί, statt einer Tagesparallele, jetzt vielmehr nur einfach zeitliche Fortführung der Geschichte ist.

ebenfalls kein Bedürfniss mehr war. — So viel von dem Evangelium des Johannes.

Schwieriger mag die Frage scheinen, aber auch nur scheinen, warum auch Matthäus, der erste Evangelist und ebenfalls einer der eilf Augenzeugen der Himmelfahrt, diese unerwähnt gelassen habe. Matthäus schliesst sein Evangelium schon in Galiläa mit Worten des Herrn, wie es solche λόγια κυριακά überhaupt zum Kern hat, auch ab, in welchen derselbe ebenfalls den Eilf Seine Weltherrschaft proclamirt, 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ihnen die Weltmission seines Reiches überträgt, V. 19: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη κ. τ. λ., und dazu Seinen stets gegenwärtigen Beistand verheisst, V. 20: καὶ ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Diese, ihn auch auf dem Throne des Himmels für immer mit den Seinen auf der Erde verbindenden, letzten Worte des Herrn in diesem Evangelium bilden in der That einen entsprechenden Abschluss desselben als eines Lebens Jesu auf Erden, sofern sie zwar eine relative Trennung mit Abschied, aber auch bleibende Gemeinschaft und reale Wiederkunft am Ende der Weltzeit aussprechen, also in völliger Conformität* mit dem Verlaufe der zumal lucanischen Historie von der Himmelfahrt. Und so konnte selbst Kinkel (s. Körner S. 162 f.) eben bei Matth. 28, 18 (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ κ. τ. λ.) eine sogar bereits erfolgte Himmelfahrt Jesu indirect ausgesprochen finden (wogegen ob. S. 223).

Hiernach wird man aus ihrer Nichterwähnung bei Matth. kein Argument gegen ihre Thatsächlichkeit entnehmen können. Auch ohne allzugrossen Nachdruck darauf zu legen, dass Matth. eben nur das diesseitige Leben Jesu habe beschreiben wollen,

---

* Nicht Identität, wie sie bei οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Matth. 28, 16 (vgl. 26, 31) durch Coordination des zweimaligen εἰς, das letztere εἰς τὸ ὄρος als Epexegese des ersteren genommen, und durch Erklärung von ἡ Γαλιλαία als von dem nördlichsten Gipfel des Oelberges, worüber der Weg nach Galiläa von Jerusalem aus gegangen, erzwungen werden sollte: s. ob. S. 211 Eichler, de Galilaea monte, 1737; und R. Hofmann, über den Berg Galiläa, 1856.

dessen Grenzmarke die wirkliche Himmelfahrt, als eine Zwischenstation zwischen der Auferstehung und der Geistesausgiessung (Olshausen, Comm. 2. A. II, 592 ff.), bereits überschreite (s. b. Strauss, L. J. II, 679): es genügt zur Harmonie mit Marc. und Luc. in diesem Puncte auch schon die Gleichheit des Verhältnisses zwischen Matthäus und Johannes.

Wie bei diesem Letzteren nach obiger Darlegung die von ihm ebenfalls nicht berichtete Himmelfahrt schon früher innerhalb des Evangeliums selbst lehrhaft verwendet worden ist und somit als Voraussetzung gedient hat (S. 246), ebenso ist sie eine, auch von Meyer ausdrücklich anerkannte, Voraussetzung jener Schlussworte bei Matth., und sind demnach zumal die allerletzten derselben ἰδού, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, als jetzt vom Himmel her geltend, in polarischer Einheit mit jenem johann. Worte des auf der Erde Weilenden ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (ob. S. 221 f.). Demzufolge sind die beiden mittleren Evangelisten, ohnehin rücksichtlich der Himmelfahrt unter sich selbst quantitativ unterschieden, durch die sie umschliessenden beiden Apostel nicht allein nicht dementirt, sondern vielmehr bestätigt, sie selbst aber hinwiederum die illustrirenden Commentatoren der beiden apostolischen Augenzeugen geworden.*

---

* Bekennt ein C. Hase, Gesch. J. S. 610 (vgl. ob. S. 243): „das ästhetische Gefühl, so unbefriedigt durch den Schluss der [?] Evangelien, die in's Unbestimmte hinausweisen, erhielt durch diesen schönen Abschluss des irdischen Lebens Jesu (in der Himmelfahrt) seine volle Befriedigung": — wie kann man dann, zumal als „Aesthetiker", in die historische Leugnung dieser Himmelfahrt verfallen und den soeben referirten evangelischen Thatbestand dahin präcisiren (ebend., nach Strauss II, 679 f.): „So endet unsre Geschichte in Ungewissheit und Unbestimmtheit"? Das ist nicht der Character der biblischen Gesammtdarstellung, sondern nur der einer subjectiv selbst so gerichteten Theologie.

ARTIKEL XI.

DAS SCHWERT DER OBRIGKEIT.

DENKSCHRIFT

AN EINEN DEUTSCHEN STAATS- UND JUSTIZ-MINISTER

ÜBER

RÖM. XIII, 4.*

Auch der moderne „Rechts-Staat" muss sich auf Religion und den Glauben an den lebendigen Gott stellen und gründen, soll er nicht in Selbstwiderspruch verfallen.

---

* Als in der Zeit des ansteigenden Humanitarismus, welcher mit wirklicher Humanität nur zu oft in umgekehrtem Verhältniss steht, die grundsätzliche Aufhebung der Todesstrafe auch in Sachsen im Anzuge schien, was durch Zurücknahme bes. von Art. 10 des Strafgesetzbuchs für das KR. Sachsen vom 11. Aug. 1855, dann (1868) auch verwirklicht ward, fühlte der Verfasser sich im Gewissen und zumal auch infolge seines theologischen Doctoreides gedrungen, vor nunmehr 15 Jahren an den trefflichen damaligen Justizminister Dr. jur. R. S. die nachstehenden Erwägungen als ein abmahnendes theologisches Gutachten zu richten. Es sollte den so wünschenswerthen Erfolg damals nicht sofort haben. Se. Excellenz — und das darf zu Ehren des uns so früh und plötzlich entrissenen hochsinnigen Staatsmannes jetzt wohl auch veröffentlicht werden — erwiderte dem Verf. (13. Mai 1866) unt. and. Folgendes: „Ich bekenne offen, dass mich Ihre Ausführung von der Unrichtigkeit meiner Meinung nicht überzeugt hat. Die letztere beruht wesentlich mit auf christlich-religiösem Grunde, ja ich bin — schon vor vielen Jahren — zuerst von diesem Grunde aus zu der Ueberzeugung von der Verwerflichkeit der Todesstrafe gelangt. Ich habe diese Ueberzeugung immer wieder, ich kann wohl sagen, fast täglich vor Gott der ernstesten Prüfung unterworfen und bis jetzt noch keine Veranlassung gefunden, ihr untreu zu werden. Es thut mir sehr leid, dass Mangel an Zeit und Raum mich behindert, Ihnen in diesem Briefe

Er muss bekennen, dass er nur von Gott ist, nur in Gott besteht, nur Gottes Diener ist.

---

die Begründung meiner Ansicht zur Prüfung vorzulegen. Vielleicht bieten mir die Verhandlungen in der I. Kammer, welche nächstens stattfinden werden, Gelegenheit, die Gründe meiner Ansicht darzulegen. (S. unt. S. 257 f.) — Die Wahrheit ergiebt sich in dieser unvollkommenen Welt nur aus dem Kampfe der Gegensätze. Ich habe das Bewusstseyn, dass ich in unserem Falle erst dann in den Kampf gegangen bin, nachdem ich durch reifliches Forschen und im heissen Gebet zu demselben mich vorbereitet hatte. Darum vertraue ich auch auf den endlichen Sieg meiner Ansicht, weil ich sie für die wahre halte. Wäre sie unwahr, dann mag sie unterliegen; das wünsche ich selbst für diesen Fall." — Die hierauf für Sachsen unter ständischer Zustimmung eingetretene gesetzliche Aufhebung der Todesstrafe hat indessen nur eine kurze Zeit bestanden; sie wich dem Strafgesetzbuch für den Norddeutschen Bund vom 31. Mai 1870 mit diesseitiger, unter Mitunterzeichnung noch desselben Justizministers unter dem 10. Dec. 1870 erlassenen, Ausführungsverordnung, deren § 29 aber lautet: „Ein Todesurtheil ist nicht eher zu vollstrecken, als bis dem Untersuchungsrichter amtlich eröffnet worden ist, dass der König von seinem Begnadigungsrechte keinen Gebrauch gemacht habe." Und dieses war in Sachsen seitdem ebenso wie bis auf die letzte Zeit auch in dem grössten Staate des Deutschen Reichs unterblieben, so dass eine thatsächliche Kluft zwischen dem Gesetze, das nicht einmal mehr eine Ausnahmestellung statt der Regel einnahm, und dessen Ausführung aufgeworfen schien und die Wahrung des höchsten obrigkeitlichen Amtes zwar in thesi bestand, aber in praxi ein gleichsam ebenfalls grundsätzliches Zurückweichen erfuhr. Die mit rapider Steigerung fortschreitenden Wirkungen hiervon in schrecklich zunehmenden Verbrechen, nur angesichts des Zuchthauses und sogar in demselben, sind allbekannt. Eine in der Hauptstadt des Deutschen Reichs erscheinende Kirchenzeitung (N. Ev. K.-Z.) äusserte sich hierüber am 22. Juni 1878 schliesslich folgendermassen: „Nur ein allgemeines ernstes Sichbesinnen und Aufraffen, nur eine allgemeine Rückkehr zu den festen, unerschütterlichen Grundlagen alles wahren Menschen- und Volkswohles, nur ein entschiedenes Brechen mit dem Geiste der Verneinung, der unsere Zeit beherrscht, nur eine energische, thatsächliche, durchschlagende Bejahung der fundamentalen Wahrheiten des Christenthums, mit denen das Leben unseres Volkes in seinen Wurzeln untrennbar verwachsen ist, nur das kann uns helfen. Hierfür aber muss Jeder das Seine thun! Und zu diesem gehört neben vielem Anderen auch dieses, dass das Recht der Todesstrafe wieder ganz und voll anerkannt und nach Massgabe des Gesetzes in Anwendung gebracht werde." Nachdem nun eben in solcher Anwendung des Gesetzes (§ 80) das obrigkeitliche Richtschwert in neuerer Zeit da und dort, auch in Sachsen, mit spürbarer Wirkung wiederholt geblitzt hat, kommen wir unserntheils jener Mahnung dadurch nach, dass wir auch an diesem Orte

Woher sonst könnte er vernünftigerweise seine Existenz haben? — Etwa 1) von der Eroberungs- und Obmacht seines menschlichen Regenten? Damit würde ja dieser Letztere seinem Besieger (einem Usurpator oder auch Rebellen) im Voraus selbst ein Recht hierzu einräumen, damit aber alle Stetigkeit des sittlichen Rechts und mit dieser „das Recht" selbst aufheben. — Oder 2) etwa von dem Erbrechte? Wenn das nicht selbst von vornherein auf einem tieferen Fundamente steht, so kommt es zuletzt ebenfalls nur auf die physische Gewalt der Dynastie, d. h. auf 1. zurück in seiner Berechtigung wie Folgerung. — Oder 3) etwa von einem „Contrat social", der (schon geschichtlich schwer nachweislichen) Uebereinkunft eines grösseren oder kleineren Menschenhaufens (Volkes)? Das wäre also die Herrschaft der Majorität, welche sich immer wieder nur auf das Faustrecht zurückbeziehen kann, ein ebenso wandelbares, und darum nur eingebildetes, „Recht" wie das in 1. — Oder endlich 4) etwa einfach von der Nothwendigkeit zum Bestande des Lebens und seiner Ordnung? Die Verwirklichung dieser Nothwendigkeit und Ordnung könnte aber doch auch nur wieder auf einen jener drei ersten Gedanken zurückkommen, würde also ohne die Berufung auf Gott ebenso bald dahinfallen.

Das zwingt denn logisch zu der Anerkennung, dass auch das Daseyn und der Bestand des „Rechts-Staates", wenn anders das „Recht" selbst nicht eine momentane Fiction seyn soll, auf eine überirdische Causalität, concret gesprochen auf Gott zurückgeführt werden muss.

---

in einer wohlbegründeten und im eminenten Sinne zeitgemässen Darlegung auf den Urfels der Wahrheit zurückweisen. — Hat doch im Gegenbilde auch sogar der wohl kaum rigorose und ausserhalb des Schrift- ja selbst des Unsterblichkeitsglaubens stehende Dav. Strauss in seinem Bekenntniss „Der alte und der neue Glaube" kurz vor seinem Tode erklärt: die Todesstrafe aufheben sey ein Verbrechen gegen die Gesellschaft, ja im jetzigen Moment geradezu ein Wahnsinn, — freilich ohne zu bedenken, dass die Ausbreitung seiner materialistisch-atheistischen Lehren die Consequenz des moralischen Verbrechens nach sich ziehen würde und dass, indem er schrieb, er selbst ein solches beging, und zwar das grösste (Matth. 18, 6 f.). — Die gedachte theologisch-staatsrechtliche Deduction hatte aber wesentlich den obenstehenden Text.

„Es ist keine Obrigkeit — sagt das Neue Testament, selbst von der heidnischen — ausser von Gott; die aber sind, von Gott verordnet sind sie", Röm. 13, 1; und so auch selbst von einem Pilatus, Joh. 19, 11 (S. 180); gleichwie auch schon im Alten Bunde 2 Chron. 19, 6. 7 der König von Juda Josaphat („Jehovah richtet") zu den von ihm bestellten Richtern sprach: „Sehet zu was Ihr thut, denn nicht Menschen haltet ihr Gericht, sondern dem HErrn, und er ist mit Euch im Gericht: und nun sey die Scheu des HErrn über Euch!" — Ps. 82. Vgl. Weish. Salom. 6, 20 ff. — Daher denn auch unsere höchsten Obrigkeiten sich mit gutem Recht als „von Gottes Gnaden" bezeichnen.

Auch ruhen ja die letzten Gründe für Auffindung und Ausübung des „Rechts" überall auf der Voraussetzung und der ausdrücklichen Anrufung Gottes. Das zeigt die, in jene übersinnliche Welt hinaufgreifende, letzte Instanz, der Eid, dessen die Rechts-Erforschung ebensowenig entrathen kann, als die Rechts-Bestellung, jene, um die Parteien zur Aussage des Richtigen, diese, um den Richter zum Recht-Sprechen wirksam zu nöthigen.

Hebr. 6, 16. „Menschen bei dem Grösseren (denn sie sind) schwören, und alles Haders unter ihnen Ende ist zur Bestätigung der Eid." Weshalb denn auch der Rechts-Staat den Meineid scharf ahndet als ein frevelhaftes Attentat auf die tiefste Rechts-Grundlage.

So wird das „Recht" im innersten Grunde nur mit Gott ermittelt.

Um dem ermittelten Rechte aber auch zur Geltung zu verhelfen, bedarf der Rechts-Staat auch der realen Mittel.

Die Gewalt, die er hierzu nöthig hat, kann er nach den vorgeführten Categorieen eben auch nur von Gott haben, — die Gewalt, das Recht auch zu schirmen durch Coercirung des Unrechts. Seine Aufgabe, „Jedem das Seine" zu geben, gilt nicht nur nach der Seite des Guten, sondern ebenso auch nach der des Uebels. Um für gethanes Unrecht und Uebel wieder Uebel als Recht zufügen zu können, muss der Rechts-Staat ein Strafrecht oder das Recht zu strafen, und zu dessen

Ausübnng auch eine gleich weitreichende Strafgewalt besitzen. Ohne jenes gute Recht, den Ungerechten zu strafen, vermöchte der „Rechts-Staat" nicht eine Stunde Haft zu verfügen; denn die blosse Gewalt, ohne das Strafrecht, wäre wiederum nichts anderes als ein Faustrecht, welches dem wirklichen Rechte an sich und noch mehr in seinen Consequenzen ins Angesicht schlüge.

Welchen Umfang hat nun aber das Strafrecht des Staates?

Schon dem Naturrechte zufolge muss sein legitimes, aber eben nur der Obrigkeit, nicht dem Einzelnen (s. unt. S. 255. 261f.), zustehendes Strafrecht genau denselben Umfang haben als bis wohin die Rechtsverletzungen reichen, die er bestrafen soll.

„Seele um Seele (Leben um Leben), Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule," 2 Mos. 21, 23 ff.: und daher nun namentlich eben auch Tod um Todtschlag, 2 Mos. 21, 12. 14; 3 Mos. 24, 17 — 21; 4 Mos. 35, 16 — 21; jedoch nur um vorsätzlichen V. 22 ff. (s. unt.).

Fasst der „Rechts-Staat" diese Vergeltung niedriger als die Rechtsverletzung war, so macht er sich insoweit selbst einer Rechtsverletzung schuldig, und reizt damit den mittel- oder unmittelbar Verletzten, die entsprechende Rache selbst in die Hand zu nehmen, d. h. den Rechts-Staat zu durchbrechen.

Demnach hat der Rechts-Staat schon durch das Naturrecht, und um seinen Character als Rechts-Staat und seinen Bestand moralisch zu sichern, ein ebenso grosses Recht auf die Strafe des bewussten Todtschlägers am Leben als auf die geringste Freiheitsstrafe für ein um so viel geringeres Vergehen.

Sofern er aber nur durch Gott ist und besteht, muss er auch nach dem Willen Gottes verfahren, und sein Gesetz Gottes Gesetz seyn. Wohl kann auch schon jene logisch-social-moralische Nothwendigkeit der Strafe als eine schweigende göttliche Norm angesehen werden. Doch in so hochwichtigen Sachen muss sich die Obrigkeit auch des ausdrücklichen Willens Gottes, als ihres heiligen, gerechten und allmächtigen Lehnsherrn, versichern.

Damit betritt sie nothwendig das Gebiet des Glaubens,

auf dem sie auch schon, zur Ermittlung des Rechts, bei dem Eide stand und, zumal in dem des Christlichen Namens nicht ausdrücklich entkleideten Staate, thatsächlich, wenn auch unbewusst, überhaupt steht und besteht.

Das Christenthum kennt diesen aufzusuchenden Rechts-Willen Gottes nur durch Seine unmittelbaren Botschaften, durch die Heilige Schrift. — Was sagt nun Diese von der höchsten Spitze der obrigkeitlichen Strafgewalt, deren Gipfelpunct wir hier eben zu beleuchten veranlasst sind, womit das ihm Unterstehende von selbst auch sanctionirt ist?

Hierauf ist zu antworten, dass die ganze heilige Schrift durchzogen und durchdrungen ist von der Wahrheit: die Obrigkeit habe das Strafrecht einschliesslich bis zur Todesstrafe hinauf. Eine Leugnung dieses Axioms kann theologischerseits nur bei hoher Trübung des Blicks und Durchsetzung des Schriftgehalts mit eignem Gutdünken vorkommen.

Als göttliches Princip wird dies sofort nach der Wiedergeburt der verpesteten Erde durch die Sündfluth, und ausnahmslos für alle Nachkommen des zweiten Urstammvaters, Noah, ausgesprochen

1 Mos. 9, 5. 6: „Von der Hand des Menschen werde ich fordern (rächen) die Seele (das Leben) des Menschen, von der Hand eines Jeden, als der sein Bruder ist. Wer vergiesst Blut des Menschen, durch den Menschen soll sein Blut vergossen werden!“

Das hebräische „Futurum“ (יִשָּׁפֵךְ) kann allerdings ebenso das einfach in Zukunft Geschehende als, und zwar eben auch in Kraft dessen, zumal „für die dritte Person des Imperativs und die Imperativen der Passiva, wofür keine eigenen Formen vorhanden sind“, eine strenge Vorschrift ausdrücken (Gesenius, Lehrgebäude der hebr. Sprache § 206, 3 b β; v. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache § 136 e c), wie z. B. der ganze Decalog (Art. II) beweist. Ueber das Eine oder das Andere muss — auch noch abgesehen davon, dass jede göttliche Vorhersagung ohnehin zum Gesetz werden müsste (Röm. 8, 29), — der Zusammenhang entscheiden. Nun aber folgen die hier in Rede stehenden letzten Worte (V. 6) unmittelbar dem ersten Satze (V. 5, wörtlich nach dem Original): „von der Hand des Menschen, von der Hand eines

jeden Bruders von ihm (werde oder) will ich fordern das Leben des Menschen"; weshalb denn jene nachstehenden Worte die Art oder das Mittel und Instrument der „Rache Gottes" angeben, nämlich Vergiessung des Mörderblutes durch den Menschen. Sonach ist Gottes Wille in dem einen (V. 5) wie in dem anderen Satze (V. 6) ausgesprochen. Dass aber letzteres auch nicht etwa eine blosse providentielle Fügung (Nemesis) seyn könne, erhellt daraus, dass bei dieser Annahme Gott selbst neuen menschlichen Mord wollen würde und somit eine unendliche Reihe von weiteren Mordthaten, gleichsam eine Sanction corsischer Blutrache. Dass Gott aber vielmehr das Gegentheil, die strafende Tödtung des Mörders nur darum wolle, damit kein Mord am Menschen verübt werde, zeigt die auf jene Grundworte (V. 6) unmittelbar folgende Rechtfertigung: „denn in Gottes Bild hat er gemacht den Menschen", was offenbar kein Motiv menschlicher Rachsucht seyn würde. Nächstdem steht auch das determinirende בָּאָדָם, „(soll vergossen werden) durch den Menschen" (mit generischem Substantiv und Artikel), unmöglich von einem willkürlichen Individuum, sondern eben von dem Geschlecht, welchem Gott Seine Rache hiermit collectiv über- und aufträgt. Die näher geordnete Art und Weise dieses göttlichen Princips der Criminaljustiz ist den weiteren Stellen überlassen, die solenne Hinrichtung des Mörders übrigens auch noch in demselben Pentateuch mit dürren Worten anbefohlen, und zwar

2 Mos. 21, 12: „Wer einen Menschen schlägt dass er stirbt, er soll schlechterdings getödtet werden!"

3 Mos. 24, 17: „Wer irgend ein Menschenleben erschlägt, er soll schlechterdings getödtet werden!" (— ebenso wie nach dem vorherigen Verse der, „welcher lästert den Namen des HErrn": dort Uebertretung des fünften, hier des zweiten Gebotes;)

4 Mos. 35, 16 — 21; 30 — 31: „— Und nicht sollt ihr nehmen ein Lösegeld für die Seele (das Leben) eines Todtschlägers, denn er ist schuldig zu sterben, sondern er soll schlechterdings getödtet werden!" (S. u. S. 264.) —

So der Alte Bund, von welchem im Neuen kein Jota verloren gehen (Matth. 5, 18 f.), ja welcher hier nur

noch viel genauer und schärfer zur Geltung kommen soll (V. 20 — 22 ff.).

Insbesondere handelt daher im N. T. von der Todesstrafe als der Strafe des Schwertes

Matth. 26, 52., wo der Sohn Gottes selbst, ganz so wie dort 1 Mos. 9, 6., den Grundsatz ausspricht:

„Alle, die genommen ein Schwert, sollen durch ein Schwert umkommen!“*

was ebensowenig, als dort, ein späteres zufälliges Verhängniss (Nemesis) seyn kann, weil dies eben Sanctionirung einer endlosen Reihenfolge unberechtigter menschlicher Mordthaten wäre.** Wie vielmehr schon der nun in anderer Weise instrumental (ἐν sachlich, wie vorhin ב in באדם persönlich) determinirende Ausdruck „durch ein Schwert umkommen“ keine zufällige, sondern nur eine wohlbewusste menschliche Tödtung und Hinrichtung bezeichnen kann, so ist ja gerade eben das Schwert, was die sogleich folgende Stelle beweisen wird, das Attribut der strafenden Obrigkeit.

Diese weitere, letzte Stelle aber, von einem hohen Apostel des HErrn, bleibt in der gegenwärtigen ernsten Frage meist unbeachtet, und doch ist sie vielleicht die allerhellste insofern, als sie nicht bloss eine tief religiöse, sondern auch eine sehr einleuchtende staatsrechtliche Bedeutung hat. Sie steht, als das Motiv christlicher Unterthänigkeit unter die

---

* Auch das „sollen“ ist hier (Matth. 26, 52) für ein griech. Futurum (ἀπολοῦνται) gleich berechtigt. als dort (1 Mos. 9, 6 S. 254) für das hebr. יִשָּׁפֵךְ, und sonach gleichbedeutend mit dem δεῖ in der Parallelstelle, — welche noch am Ende der Offenbarung steht, gleichwie ihr evangelisches Urbild (Matth. 26, 52) in der Mitte und die erste Grundstelle (1 Mos. 9, 6) aus dem Munde des Schöpfers zu Anfang des nach der Sündfluth erneuerten Menschenlebens, — Offenb. Joh. 13, 10: „So jemand mit einem Schwert tödten wird, er soll (muss) mit einem Schwert getödtet werden!“ Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms § 40, 6 (Luc. 22, 49 κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; „sollen wir schlagen?“ und § 43, 5c („der Imperat. in categorischen Sätzen durch Futur.“).

** „Christi Warnung hat nur dann einen rechten, sittlichen Sinn, wenn seine Worte nicht bloss Furcht erregen, sondern das Bewusstseyn der schweren Schuld erwecken wollen, wenn also der Herr wirklich sagen will: dein beabsichtigtes Vergehen wäre in Wahrheit ein todeswürdiges, wenn Christus also in der Todesstrafe eine rechtmässige göttliche Anordnung erblickt.“ Ad. Wuttke, Ev. K.-Z. 1869, 44. — S. auch noch unt.

Obrigkeit und als deren goldener Lehnsbrief, —

Röm. 13, 4:

„Wenn du das Böse thust, fürchte dich! Denn sie (die Obrigkeit) **nicht umsonst trägt das Schwert!** Denn Gottes Dienerin ist sie, eine Rächerin zu Zorn(-Verhängung, Strafe) über den, der das Böse vollbringt."

Nicht das Symbol des Scepters, als des leitenden Hirtenstabes, oder gar des blossen Insigne der „Krone", sondern die eiserne Realität des — ihr habituellen (τὴν μάχ.) — Schwertes wird hiermit der Obrigkeit, die ebendarum im Griechischen ἐξουσία, d. i. eine Macht heisst, zuertheilt, welches sie auch nicht neben den Thron legt oder stellt, sondern „feierlich und fortwährend trägt" (φορεῖ, nicht bloss φέρει). Es ist das ja eben das immer, und zumal auch von christlichen Kaisern und Königen eifersüchtig und heilig gewahrte, *jus gladii* („Recht des Schwertes"), eins der höchsten Majestätsrechte, welche einem Lande auch erst Selbstständigkeit (Souverainetät) und Bürgschaft seiner Dauer verleihen. Zu diesen eben durchgängig an das Schwert angeschlossenen Hoheitsrechten ziehen wir überhaupt nach aussen das *jus belli et pacis*, nach innen die *juris-dictio* und eben das, zugleich das Begnadigungsrecht einschliessende, *jus vitae necisque*, als welches ein Recht-Sprechen erst wirklich und vollständig ermöglicht. Auch haben wir es an dieser Stelle nur mit dem letzteren, dem sog. Blutbanne, zu thun.

Nun hat man wohl gerade diese letztere Bedeutung des Schwertes, als das der Hinrichtung, damit in Abrede stellen wollen, dass zur apostolischen Zeit weder die Römer noch die Juden die Hinrichtung mit dem Schwerte gekannt hätten, und daher diese apostolische Stelle überhaupt gar nicht von der Todesstrafe handeln könne.* Dem ist mit Folgendem zu begegnen.

Das griechische Originalwort μάχαιρα bedeutet zunächst Messer (zum Schlachten, Operiren cet.**), dann Dolch und Schwert; ein Instrument der Tödtung, schlechthin ausser-

* Justizminister Dr. Schneider bei den betr. Verhandlungen (und die hierbei gegebene, ob. S. 250 in Aussicht gestellte, Gegendeduction) in der I. sächs. Ständekammer, Mai 1868.

** Wie Thom. Mag. Ὀνομ. ἀττ. von μάχαιραι· αἱ τῶν μαγείρων καὶ τῶν ἄλλων.

halb des Kampfes eben in unsrem apostolischen Briefe auch 8, 35 f.: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal, oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blösse, oder Fährlichkeit, oder Schwert (μάχαιρα)? wie geschrieben stehet: 'denn um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, wurden wir geachtet wie Schlachtschafe' (πρόβατα σφαγῆς)." — Bei den Römern nun, an welche Paulus eben schrieb, erscheint, ausser den Beilen der voranschreitenden Lictoren (wovon das Verbum πελεκίζειν Offenb. 20, 4 vorkommt), zumeist eben der Dolch (was μάχαιρα auch ist) als Abzeichen des obrigkeitlichen Rechts über Leben und Tod, wie Suet., Galba 11: *Deposita Legati suscepit Caesaris appellationem; iterque ingressus est paludatus ac dependente a cervicibus pugione;* und Vitell. 15, fast ganz so wie Tacit., hist. 3, 68: *(Vitellius) adsistenti Consuli — exsolutum a latere pugionem velut jus necis vitaeque civium reddebat;* Aurel. Vict., Caes. 13: *(Trajanus) usque eo innocentiae fidens, uti praefectum praetorio Saburanum nomine, quum insigne potestatis, uti mos erat, pugionem daret, crebro monuerit: Tibi istum ad munimentum mei committo, si recte agam; sin aliter, in me magis!* Vgl. auch Suet., Calig. 32: *Miles, decollandi artifex, quibuscunque e custodia capita amputabat,* welch' letzteres Verbum ebenfalls gewiss besser zu μάχαιρα als zum Beile passt, und vielleicht Lucan. 5, 61 f.: *Saevum in populos puer accipis ensem, Atque utinam in populos!* Als Unterschied zwischen dem obrigkeitlichen Abzeichen der Lictoren-Begleitung mit den Fasces und der Angürtung des Dolches oder eben auch des Schwertes (τῷ ξίφει ᾧ παρέζωστο) ergiebt sich übrigens nach Dio Cassius, hist. Rom. 42, 27 dies, dass erstere das Attribut der Democratie, letztere das der Monarchie darstellte.

Ueber die betr. Sitte der Juden bemerkt de Wette, Lehrb. der hebräisch-jüdischen Archäologie § 166 „Lebensstrafen: deren waren nur zwei üblich, 1) die Strafe des Schwertes (nicht gerade des Enthauptens), 2) der Steinigung"; und ebenso Keil, Handb. der biblischen Archäologie, wonach die Enthauptung bei den Juden gerade „erst in der römischen Periode vorkommt". (Vgl. auch ob. S. 143 ff.) Wenn überdem H. Grotius zu Röm. 13, 4 angiebt: *In Talmudicis frequens illud est de rege Hebraeo: „Rex qui portat gladium", id recte*

aptat (Apostolus) ad reges omnes, par enim nunc omnium jus: so ist das allerdings möglicherweise zunächst auf das Kampfschwert, also das *jus belli et pacis* bezogen, etwa nach Jes. 45, 1 (Luther: „den Königen das Schwert abgürten"; hebr.: die Hüften der Könige loslösen), vgl. Judith 9, 2. 2 Macc. 15, 15 f.; Offenb. 6, 4; aber die Anwendung auf den innern Feind als Richt-Schwert, wie sie gewiss auch Hiob 19, 29 „fürchtet für euch vom Schwertblick, denn Gluthzorn (sind, oder bildet) Schwertsünden!" meint, ist wohl auch hier kaum davon zu trennen.

Als gleichsam römisch-jüdisch sind ausserdem noch die Thatsachen des Neuen Testam. zu betonen, wonach Herodes Antipas den Täufer Johannes „enthaupten" liess (Matth. 14, 8. 10 f.) und Herodes Agrippa I. den Apostel Jacobus „mit dem Schwerte (μαχαίρᾳ) tödtete", zum Wohlgefallen der Juden (Act. 12, 2 f.). — Ist doch übrigens der heilige Autor unserer epistolischen Schriftstelle, gleichsam zum Danke und Siegel für diese seine Predigt der äussersten Loyalität, eben von der Obrigkeit in Rom enthauptet worden (Euseb., hist. eccl. 2, 25: Παῦλος δὴ ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι, καὶ Πέτρος ὡσαύτως ἀνασκολοπισθῆναι κατ' αὐτὸν [τὸν Νέρωνα] ἱστοροῦνται), weshalb er nun als sein Märtyrerzeichen (und doch in der That zugleich als ein mit dem obrigkeitlichen identisches Insigne) selbst auch „nicht umsonst das Schwert trägt." —

Noch andere classische Stellen über die gleiche Symbolik des Schwertes b. Wolf, Cur., Tholuck, Comm., z. B. von Philostratus und Themistius als auch byzantinisch, während die ägyptische Sitte der Enthauptung wenigstens aus 1 Mos. 40, 19 (s. ob. S. 137 f. vgl. 142 ff.) nicht resultirt; sonst vgl. auch bei den JCt. z. B. Ulpian. *jus gladii.*

Sonach konnte und musste das vom Apostel in der Lehre von den Rechten der gottgeordneten Obrigkeit gegen die Missethäter gebrauchte μάχαιρα, als ein ihr zukommendes Tödtungsinstrument, nicht bloss auch von den Römern, an die er eben dieses schrieb, richtig verstanden werden, sondern es ist zugleich öcumenisch unmissverständlich und zwar, weil nicht bloss national, gewiss ungleich deutlicher als z. B. das specifisch-römische „Beil".

Oder sollten wirklich gerade die namhaftesten Ausleger unserer Schriftstelle bisher alle geirrt haben? Hören wir von den Reformatoren einen Melanchthon: *Magistratus est minister Dei nobis ad bonum, vindex ad defendenda recte facta et punienda delicta gladio i. e. poenis corporalibus;* — und Calvin: *Gladio armatos (magistratus) diserte pronunciat, non ad inanem modo speciem, sed quo maleficos feriant — Insignis locus ad jus gladii comprobandum! Nam si Dominus magistratum armando gladii quoque usum illi mandavit, quoties sontes capitali poena vindicat, exercendo Dei ultionem, Ejus mandatis obsequitur. Contendant igitur cum Deo, qui sanguinem nocentium hominum effundi nefas esse putant!* — Ferner die beiden sächsischen Oberhofprediger, Jac. Weller: *Quando Scriptura loquitur de poena, de quą et hic sermo est, et gladii facit mentionem in poenis ejusmodi corporis enumerandis, tunc semper poenam capitalem simul involvit,* — und Ph. Jac. Spener: *Neque enim suo, sed Dei nomine punit magistratus, ideoque supremi Domini sui juri nil potest derogare. Jus autem illud vitae et mortis habet potestatem. Gladium enim non frustra dicitur portare et vindex esse in iram. Gladium a Deo accepit non caerimoniae causa, sed ad exercendam Suo nomine adversus reos vindictam; itaque mortis poena eos afficere potest.* — Und von Neueren noch Philippi: „Steht hier das Schwert auch als Symbol der obrigkeitlichen Strafgewalt überhaupt, so bezeichnet es dieselbe doch eben in ihrer äussersten Spitze als *jus gladii* im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist also vollkommen absurd, während der Apostel den höchsten Gipfel der obrigkeitlichen Strafgewalt mit einem Ausdrucke markirt, dessen historisch und juridisch fest ausgeprägte Bedeutung gar nicht zweifelhaft seyn kann, doch behaupten zu wollen, dass er das Recht der Ausübung dessen, was das Schwert eigentlich symbolisirt, der Obrigkeit abgesprochen habe." — Ja gewiss, man hätte das Schwert auch nicht einmal bildlich nennen dürfen, wenn es von der Ausdeutung in das Eigentliche vollständig ausgeschlossen und nicht vielmehr gerade als die Culmination der Vollmacht gemeint seyn sollte. Denn vom Kriegsschwert und damit zur blossen abstracten Machtbezeichnung, welche überdies auch bereits V. 1 ff. in ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις vollständig ausgedrückt war, kann das

„Schwert“ hier, um neben der Ehrfurcht ausdrücklich auch „Furcht“ zu erregen, schon darum nicht stehen, weil es ja gegen Einzelne mitten im Frieden gerichtet seyn würde, und in solcher Anwendung die Aussage οὐκ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ an sich und zumal von einer nicht tumultuarischen, sondern an Gottes Statt richtenden Obrigkeit kaum eine treffende wäre. Vielmehr würde das Bild, wenn die Schwertstrafe nicht mit gemeint seyn sollte, als εἰκῇ angewendet gelten müssen. — Endlich muss jeder Widerspruch gegen den Sinn als Richtschwert auch noch daran scheitern, dass unsere Stelle ja sofort noch eine bildlose Epexegese hinzufügt, nach welcher der Gedanke an das Kriegsschwert durchaus fremdartig wäre, nämlich die Erläuterung: „denn sie (die Obrigkeit) ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zu Strafe über den, der das Böse vollbringt.“ —

Wollte man nun aber jene biblisch-göttliche Belehnung der Obrigkeit mit dem höchsten Strafrechte, diese Berechtigung und Weihung des weltlichen Schwertes durch „das Schwert des Geistes“ (Ephes. 6, 17), sonst wieder in Frage zu stellen suchen, wie etwa einerseits durch die Vermuthung, „der Apostel referire nur von seiner Zeit“*: so spricht hiergegen nicht allein die Allgemeinheit der Vorschrift (V. 1 πᾶσα ψυχὴ — ὑποτασσέσθω), sondern auch die religiöse Gestaltung der gesammten Argumentation, dass die Obrigkeit „Gottes Dienerin sey dir zu gut“, ebenso wie „Gottes Dienerin zur Rache“ vor und nach den Stichworten V. 4, und dass man ihr auch „um des Gewissens willen unterthänig seyn solle“, V. 5; — oder auch anderer- und sogar biblischerseits durch Hinweisung auf das christliche Verbot jeder Rache, wie dieses namentlich Matth. 5, 38 ff. (V. 39 „so jemand dir einen Streich giebt auf den rechten Backen, biete dem auch den andern dar“ cet.) lieblich und nachdrücklich geschrieben steht: so wird auch dieser Einwand schon dadurch hinfällig, dass hier von christlichen Individuen (von „dir“) die Rede ist, nicht von Gottes Stellvertreterin über dieselben, der Obrigkeit, welche vielmehr dem schnöden Missbrauche solcher himmlischen Lehren zu wehren

* „Er referire bloss was damals stattfand“: A. L. G. Krehl, Br. an d. Röm. S. 455.

berufen, nicht aber selbst etwas von dem Rechte des Verletzten zu vergeben befugt ist, so dass denn jenes Wort Christi nur ganz zusammenstimmt mit dem seines gedachten Apostels, welcher gleich vor jener classischen Stelle von der „rächenden Obrigkeit" (C. 13) sagt (12, 19): „Rächet euch selber nicht, Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorne, denn es stehet geschrieben (5 Mos. 32, 35): Mein ist Rache! Ich will vergelten! spricht der Herr;" — gleichwie auch an anderem Orte, Ps. 94, 1: „Gott der Rächungen, Jehovah, Gott der Rächungen erscheine! Erhebe dich, Richter der Erde!" Denn eben dieses Sein Amt der Rache und des Gerichts hat Gott der Herr der Obrigkeit, als „Seiner Dienerin" (Röm. 13, 4), mit dem Schwert *(jus gladii)* übertragen, und alles irdische Gericht ist eben nur als ein Ausfluss des Seinigen im Recht. Wollte man dennoch jene Stelle der Bergpredigt (Matth. 5, 38 ff.) als einen Widerspruch mit der christlichen Rechtmässigkeit der obrigkeitlichen Schwertstrafe geltend machen, so verfiele man wenigstens juridischerseits durch die nächstvorhergehenden parallelen Worte über den Eid (Matth. 5, 33 ff.) der unstatthaften Logik, „zu viel" und damit „nichts" zu beweisen, da hier der Eid des Christen auf ein blosses „Ja" und „Nein" beschränkt wird, und dennoch unsere öffentliche Rechtspflege, also die Obrigkeit, ihn fortwährend und mit Nothwendigkeit fordert. (S. 253. 255.)

Zu dem, was bis hierher über das göttliche Recht der Obrigkeit als das einzig legitime und haltbare Fundament ihres nothwendigen Daseyns und Bestehens, ebendamit aber auch über ihre aus der gleichen Quelle fliessende Pflicht bemerkt worden ist, der sie nicht aus irgend welchen subjectiv-menschlichen Gründen sogenannter Humanität u. dgl. sich entziehen darf, ohne ihre Majestät und mit ihr auch das Recht ihrer Existenz preiszugeben, — kommt dann aber auch noch die, zu dem ganz gleichen Resultate führende, Betrachtung des Straf-Zweckes, wie ihn dasselbe Wort Gottes aufstellt und ganz ebenso auch menschliches Nachdenken findet.

Der Zweck der Strafe ist in dem Worte („Strafe") selbst unzweideutig ausgesprochen: nämlich wegen begangener Uebelthat ein dieser adäquates Uebel zuzufügen *(talio,* als von *talis; retributio;* Wiedervergeltung), so dass jenem quantitativen Thun

ein quantitatives Leiden entspricht. Darin liegt activerseits die Gerechtigkeit oder Rache, passiverseits die Büssung und Sühne (Satisfaction und Expiation), weshalb in unserer apostolischen Stelle die Obrigkeit bezeichnet wird als eine „Rächerin zu Strafe (ἔκδικος εἰς ὀργήν) über den, der das Böse vollbringt." Dieses, die Wiedervergeltung und Sühne, ist wenigstens in erster Linie der Straf-Zweck, als die Wiederherstellung des gestörten moralischen Gleichgewichts durch einen Gegenschlag, welcher central den Urheber jener Störung trifft, darin aber auch zugleich die mitbewegte, kleinere oder grössere, Gesammtheit wieder in Ruhe bringt.

Die „Abschreckung" — vgl. 5 Mos. 13, 11. (12.) 17, 13. 19, 20 f., wo aber im Grundtext keine Zweckpartikel („auf dass"), sondern das einfache „und" der Folge steht, — und die „Sicherung" der Staatsbürger liegt darin allerdings consecutiv mit, und die Gesetzgebung, welche eine Schädigung ruhiger Unterthanen durch wieder befreite Verbrecher eben dadurch ermöglichte, dass sie ruchlose Mörder und andere moralische Ungeheuer durch Aufhebung der Todesstrafe im Voraus und *in abstracto* am Leben begnadigte und ebendamit, obwohl unabsichtlich, friedliche Menschen zum Tode durch solche wieder freigewordene Mörderhand verurtheilte, sie trüge eine schwere Verantwortung. Denn die Verschonung schuldigen Blutes (s. u. S. 268 5 Mos. 19, 21) geht über zur Vergiessung unschuldigen Blutes. Im Uebrigen kann auch die blosse Detention wenigstens die Staatssicherung nicht als ihren eigentlichen Zweck anführen, weil sonst in jedem Falle auf lebenslängliche Haft zu erkennen wäre. — Ebensowenig kann aber auch die „Besserung" als oberster Straf-Zweck gelten, weil dann gerade umgekehrt die Strafe niemals auf Lebenszeit im Voraus bestimmt werden dürfte. Auch wird die Volksmeinung einen etwa nach 20 Jahren entlassenen Züchtling niemals als nun auch ebenmässig „gebessert" ansehen, da ihr das Zuchthaus vielmehr gerade als „die hohe Schule des Verbrechens" gilt. Zudem handelt es sich im vorliegenden Falle wohl auch gar nicht um Corrections- oder Besserungsanstalten, sondern eben um Zucht- oder Strafhäuser. Wird aber bei dem Votum für Abschaffung der Todesstrafe dennoch vorzugsweise eben die Besserung als Strafzweck betont, so ist erfahrungsmässig

und zumal bei so verhärteten Seelen, als in der Regel die des vorsätzlichen Mörders ist, vielmehr gerade der tiefe Ernst des auf Tag und Stunde bevorstehenden Todes — oder auch vielleicht die Botschaft einer unverhofften „Begnadigung" zum Leben viel erschütternder und erwecklicher, als die durch das „Gesetz" gesicherte Aussicht auf eine unbestimmte natürliche Lebensdauer und die dann nie ersterbende Hoffnung auf gnädige oder auf gewaltsame Wiederbefreiung aus der Haft, zumal da der Verbrecher diese letztere, und müsste es auch mit neuen Mordthaten geschehen, ohne Steigerung seiner ja ohnehin „lebenslänglichen" Strafhaft, allein oder im Complot immer und immer wieder von neuem versuchen kann. Und das Entsetzlichste auf Erden ist gewiss ein Bösewicht, welcher vom Gesetz nichts mehr zu befürchten hat.

So verfehlt sich denn die grundsätzliche Aufhebung der bisher von allen geistig und politisch bedeutenden Völkern und Staaten festgehaltenen (bez. wiedereingeführten) Todesstrafe und ihre Vertauschung gegen ein ihr durchaus unebenbürtiges Surrogat nicht nur, und vor allem, an dem klar und stetig ausgesprochenen Willen Gottes, zu welchem schon Abels unschuldig vergossenes Blut von der Erde hinauf „schrie" (1 Mos. 4, 10), welcher Seiner nicht spotten lässt (Gal. 6, 1), und in dessen Auftrage und Namen die Obrigkeit doch allein da ist und überhaupt handeln kann; nicht nur an dem ganzen Lande, in welchem schwere Blutschuld ungesühnt und dann wie ein allgemeiner Bannfluch über das gesammte Land und Volk bleibt,

> 4 Mos. 35, 29 — 34 vgl. S. 255: — „das Blut, es entweihet das Land, und das Land wird nicht versühnt werden für das Blut, das vergossen worden darin, ohne durch das Blut dessen, der es vergossen hat" (V. 33); 5 Mos. 19, 10; —

und an dem sittlichen Volksgefühle, welches, zumal in den tieferen Gemüthern, fort und fort eine vibrirende und irritirende Unruhe über den sich mit dem göttlichen Rechte nicht deckenden öffentlichen Rechtszustand, und zwar nicht bloss aus Furcht vor unbestraften Mördern, sondern noch vielmehr aus Gottesfurcht, empfinden, in leichtsinnigen Naturen aber leicht in demoralisirende Indolenz umschlagen wird: sie verfehlt sich ganz insonderheit eben auch an dem armen Sünder selbst,

dessen kräftige Reue und Busse nicht mehr durch das Schrecken des Todesurtheils aufgerufen wird, käme sie aber trotzdem ernstlich und wahrhaft zu Stande, ihn zu einer heissen Sehnsucht, seinen entsetzlichen und „irreparabeln" Frevel mit seinem Leben zu bezahlen und so die brennenden Seelenqualen löschen zu können, führen müsste; ja er könnte, weil ihm diese sittliche Genugthuung versagt wird und „der Uebel grösstes die Schuld ist", gerade durch dieses legislatorische Surrogat leicht zu dem entgegengesetzten Surrogat des Selbstmordes getrieben werden. Wenigstens hat die nach empfangenem und geschmecktem Todesurtheil noch geschenkte Begnadigung durch die Majestät des irdischen Stellvertreters Gottes, von dessen Gnade der arme Sünder forthin ist was er hienieden ist, etwas weit Zermalmenderes und Versöhnenderes, als das „Gesetz", welches dem Verbrecher, wie dem stets sympathischen Lande, sein traurig-göttliches „Recht" grundsätzlich verkümmerte. Und Rechts-Verweigerung unterliegt dem unerschütterlichen Grundsatze: *justitia est fundamentum regnorum.*

Nach diesem allen ist das Princip der Todesstrafe ein absolutes, nie ein nur relatives, dem Für und Wider der Philosophie enthoben, somit auch niemals eine Frage der „Zeit" und „Opportunität", oder gar der fortschreitenden sog. „Wissenschaft", zumal sich, und auch in unserem Lande selbst, die namhaftesten, theoretisch wie amtlich höchsten Vertreter juridischer Wissenchaft* mit aller Entschiedenheit für die sittliche Nothwendigkeit der Todesstrafe erklärt haben. Diese ist als

---

* Unter ihnen G. v. Waechter, ingleichen Tittmann, Grollmann, Feuerbach, Kleinschrod, Jarcke, Rosshirt, Bauer, Abegg, Oerstedt, C. E. Pfotenhauer (f. S.), Breidenbach, Biener, Haelschner, Stuebel, Birnbaum, Martin, Marezoll, Heffter, H. O. Zachariae, J. E. Kuntze (üb. die Todesstrafe, Beibehaltung od. Abschaffung ders., 1868), Lueder u. a. — Eine practisch-theologische gleiche Erklärung von Seiten der Berliner Pastoralconferenz v. J. 1869 lautet, „dass die Aufhebung der Todesstrafe, welche an die Stelle des Begnadigungsrechtes der Obrigkeit die Rechtsforderung des Verbrechers setzt, den sittlichen Ernst des Gesetzes, die Würde und das Ansehen der christlichen Obrigkeit als Gottes Dienerin und Rächerin seiner heiligen Ordnung, und das christliche Gewissen des Volkes schädige". — Vgl. auch Pfr. A. Bitzius („Jerem. Gotthelf"), die Todesstrafe vom Standpunct der Religion und der theologischen Wissenschaft. Gekrönte Preisschrift.

Princip ein von der Sündfluth bis zum Ende der Welt unerschütterlich gültiges, ehernes Gesetz, und ein schlechthin unveräusserliches Recht der Obrigkeit. Und ob es vorkäme (wozu am wenigsten die neueren Erfahrungen eine Aussicht geben, die vielmehr das gerade Gegentheil befürchten lassen), dass in den nächstkommenden 20 Jahren kein todeswürdiges Verbrechen einträte: selbst damit wäre der absolute Wille Gottes, die Todesstrafe, principiell nicht abrogirt; der tödtende Buchstabe hätte, als momentan gegenstandlos, nur geruht; er selbst wäre damit nicht selbst dem Tode verfallen. Man dürfte ihn vielmehr, wie es auch stets richtig seyn wird, statt des tödtenden, nach Evidenz der Thatsachen den Land und Leute belebenden nennen. (Vgl. 1 Mos. 9, 5 ff., S. 254.)

Fordert man aber vielleicht im Gegentheil einen ebenso langen Zeitraum für einen Versuch mit Aufhebung der (factisch schon fast eben so lange suspendirten) Todesstrafe, um dann die Resultate der mit verschiedenen Strafmitteln ausgerüsteten Zeiträume gegen einander vergleichen zu können; so wollen wir nicht auf die damit verbundenen schweren Gefahren, und auch nicht auf die nach gemachten Versuchen bereits erfolgte nothgedrungene und mehrseitige Wiedereinführung jener eminenten Strafe in freisinnigen Ländern hinweisen: es genügt wohl auch schon die Bemerkung, dass legislatorisches Experimentiren das Volksgewissen annagt, und dass man am allerwenigsten solle und dürfe versuchen wollen, ob es nicht auch einmal ohne Gottes ewiges Gesetz gehen werde.* —

Fragen wir schliesslich noch, worin wohl der geheime und tiefste Grund solcher scheinbar humanen Versuche und Bestrebungen bestehe, so führt uns der Gehorsam des Glaubens, welcher die Todesstrafe Jahrtausende lang unangetastet liess, auch zugleich auf die gegentheilige Gesinnung hin, woraus gleich folgerecht das moderne Zweifeln und Rütteln daran entspringt. So wie die ganze Aufwerfung dieser inhalt- und folgenschweren Frage, und wie ihre entgegengesetzte Beantwortung nur ein Echo verschiedener individueller oder genossenschaftlicher Glaubensstellung ist: also ist die auf eine specifische Neuerung in dieser uralten Lebensgrundlage gerichtete Tendenz,

* C. E. Pfotenhauer, Aphorismen üb. die Todesstrafe, 1879.

der wir jetzt auch auf sehr wohlwollender Seite begegnen, ein Ausfluss desselben Kleinglaubens, der einst einen Petrus auf dem Meere sinken liess. „Petrus trat aus dem Schiff und ging über das Wasser, und kam zu Jesu. Als er aber sah, dass der Wind stark, fürchtete er sich und hob an zu sinken“ (Matth. 14, 29 f.). Wie leiblich eine Schwachheit der Nerven, so hat unser Geschlecht geistig eine epidemische Glaubensschwäche ergriffen, und unter ihrem Einflusse schwindet auch das lebendige Bewusstseyn der hohen Obrigkeiten, in und von welchem der Apostel redet (1 Cor. 15, 10), „von Gottes Gnade zu seyn was sie sind“. Der Zweifel flüstert ihnen zu: „Sollte Gott, der Allgütige und Gnädige, wirklich so, wie geschrieben steht, gesagt haben?“ Der Glaubensflug über die magnetische Scholle empor ist erlahmt; man sucht seinen Stützpunct nicht in der inneren Kraft, nicht im umwandelbaren Jenseit, sondern hier unten auf der Erde, in dem nur diesseitigen Princip sog. Humanität, welche gegen die grausamsten Verbrecher an der Menschheit „menschlicher“ seyn will als der allweise und barmherzige Gott; die Autorität für solche Gesetze des Abfalls und ihre Ausführung aber findet man nur in menschlichen Majoritäten, in der zweifelhaften und wetterwendischen sog. öffentlichen Meinung, der erfahrungsmässig unzuverlässigsten Potenz der Welt. Und doch ist Gott der Herr „ein eifriger Gott und ein Rächer“ (Nah. 1, 2 nach 2 Mos. 20, 5 u. 5 Mos. 5, 9), der „Seine Ehre keinem andern geben will, noch Seinen Ruhm den Götzen“ (Jes. 42, 8), und der „Seiner nicht spotten lässt, denn was da säet ein Mensch, das wird er auch ärnten“ (Gal. 6, 7).

Und liegt denn nicht in der obrigkeitlichen Stellvertretung Gottes etwas specifisch Uebermenschliches, das sich keinem Menschenwillen und auch keinem nur menschlichen Gefühle beugen und unterordnen darf? Spricht doch der Herr Selbst von der Obrigkeit, Ps. 82, 1 ff. 6 ff.: „Ich habe gesagt: Götter* seyd Ihr und Kinder des Höchsten allzumal; aber wie Menschen werdet Ihr sterben —.“ Zu dieser Höhe der gebotenen göttlichen Anschauung und in den gottverliehenen

* אלהים (θεοί, Joh. 10, 34), was in Verbindung mit dem באדם der alttestamentl. Grundstelle 1 Mos. 9, 6 (S. 254 f.) eben in Sachen der obrigkeitlichen Stellvertretung Gottes gleichsam Gott-Menschen ergeben würde.

Nimbus erhebe man sich, und die Nebel werden vor den Augen schwinden. Die Obrigkeit, als ein göttliches Regierungs-Organ in der Welt, soll diesen ihren überweltlichen Beruf bis in das Herz und innerste Mark hinein empfinden und in sich tragen, nicht minder als die Offenbarungs-Organe desselben Gottes, die Propheten und Apostel, es gethan oder im Unterlassungsfalle, wie Jonas, schwer gebüsst haben, und als die noch fortgehend dazu berufenen Diener Gottes am Evangelium. Wie diese das einst offenbarte Wort Gottes treulich predigen sollen, gleich also soll die Obrigkeit es treulich ausführen. Wie jedoch der theologische Rationalismus, alter und neuer Art, erstere zu einem grossen Theile entnervt hat, so giebt es auch einen zersetzenden juridischen Rationalismus, der um Vernunft-Gründe *(rationes)* ebensowenig verlegen ist, aber den Grund nicht mehr unter sich fühlt und hat. Im Namen Gottes die ewige Wahrheit verkünden und zur Geltung bringen, im Namen Gottes Gesetze geben und vollziehen — dieser Beruf muss uns alle, jeden an seinem Theile, wieder lebendig durchdringen, soll sich die Erde nicht in eine des tränkenden Regens von oben entbehrende Wüste und in einen von unten gespeisten Vulcan verwandeln.

Noch immer ruft die ernste, die göttliche Stimme über den todeswürdigen Verbrecher der mit der Ahndung des gebrochenen Gesetzes und mit dem öffentlichen Ausdruck der Rache betrauten Obrigkeit zu: „Nicht soll dein Auge schonen seiner, und sollst abthun Blut des Unschuldigen aus Israel, dass es wohlgehe dir! — Nicht soll dein Auge schonen seiner! Seele um Seele“ u. s. w. (5 Mos. 19, 13. 21.) Dürfte nach solchem göttlichen Befehl und im besonderen Falle nach reiflich erwogenem und mehrfach geläutertem Urtheil die endgültige allerhöchste Bestätigung noch an ihrer Berechtigung zweifeln? Wäre das nicht auch zugleich Verzichtleistung auf jede andere Strafahndung, die ja keine höhere Autorisation für sich hätte? Nicht Entziehung von einem durch Gottes Gnade verliehenen majestätischen Berufe, und selbsterwählte Rück- und Dahingabe desselben? Wird und kann schon kein irdischer König einen seiner Stellvertreter, welcher seine ausdrücklichen Vollmachten unausgeführt liesse, noch auf seinem Posten belassen, soll es der König aller Könige thun? Denn

die, wenn auch mit den doch immerhin nur menschlich verordneten Ständen des Landes vereinbarte, principielle Aufhebung der Todesstrafe ist eine definitive Durchschneidung des die Obrigkeit organisch-unmittelbar und specifisch mit dem Himmel und mit Gottes heiligen Ordnungen gleichsam sichtbar verknüpfenden lichten Bandes, wonach sie bloss noch von irdischen und am allerwenigsten zum Urtheil über „geistlich zu richtende geistliche Sachen“ (1 Cor. 2, 13 ff.) berufenen Potenzen ressortirte. Und sie kann jenes blitzende „Schwert“ des Herrn und seines Apostels, das sonst kein Mensch „nehmen“ darf, das nur sie allein zu „tragen“ und zu führen befugt ist, — dieses „blosse hauende Schwert“ des Cherubs vor dem Paradiese (1 Mos. 3, 24), ohne welches die Erde vollends unheimlich seyn müsste, sie kann es nicht niederlegen, ohne dass es alsbald der Böse aufnähme. Der Mörder würde nicht lange zaudern, es zu ergreifen, und sie, die von Gottes- und Rechtswegen dazu verpflichtet ist, hätte gesetzlich keins mehr, ihn zu schlagen, die Ordnung und Sicherheit zu schirmen, und so ihres Amtes zu warten. Ja das so „umsonst“ (εἰκῇ) — fortgeworfene geweihte „Schwert“ würde sich bald wider sie selbst kehren, wie denn erfahrungsmässig gewaltsamen Revolutionen die in allen Tonarten wiedertönende Losung der Abschaffung der Todesstrafe, d. i. eines göttlichen Gesetzes, vorangeht.

Geschähe es nun aber bei treuer, gewissen- und mannhafter Hut dieses göttlichen „Schwertes“, dass den freilich immerhin menschlichen Organen des allein allwissenden Gottes das Menschliche eines Verfehlens begegnete, — was übrigens ganz ebenso und noch viel leichter eine lange Kerker- wie eine Todesstrafe betreffen könnte, — wir alle würden im Herzen tiefes Leid über ein solches Martyrium empfinden: ist aber sonst nur alles Menschenmögliche mit ernstlicher Anrufung des allsehenden ewigen Richters geschehen, so dürften wir selbst um eines solchen menschlich „irreparabeln“ schweren Irrthums willen nicht unruhigen Gewissens werden, oder gar die göttlichen Grundlagen des Rechts dadurch erschüttert und vernichtet wähnen. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht.“ Es wäre nur eine dunkle Fügung Gottes, welchem es ja doch ein Leichtes wäre, noch zur rechten Zeit einen Lichtstrahl zu senden, nicht anders als wenn sein unerforschliches Walten es

geschehen lässt, dass ein Thurm- oder Bergsturz vielleicht Hunderte von Seelen, ungerechte und gerechte, auf einmal von hinnen ruft (vgl. Luc. 13, 1 — 5), oder dass ein junges Leben vielleicht gerade durch die einmal fehlgreifende ärztliche Kunst und Wissenschaft erlischt, womit gewiss noch nicht die Unbrauchbarkeit und fernere Unzulässigkeit derselben überhaupt und ihrer auch drastischen Medicamente dargethan ist. Hier wie dort wäre einfach nur Gottes Wille geschehen. Die so Hingenommenen wären in Seine Hand gefallen und empfingen in Seinem Reiche das Recht, aus welchem das irdische zwar fliesst, ebenso aber auch (woran uns solche unerklärliche Erfahrungen gewiss auch kräftig mahnen sollen) fort und fort zu ergänzen bleibt.

Auch ist es sicherlich von höchster und massgebendster Bedeutung, dass bei dem unseligsten aller sog. „Justizmorde" (welcher aber für uns allerseligst geworden ist) der heiligste Märtyrer, als zu Seiner Vertheidigung gegen die Diener der immerhin legitimen Obrigkeit Petrus das Schwert zog, dies eben mit jenem normativen Worte zurückwies: „Alle, die genommen ein Schwert, sollen durch ein Schwert umkommen!" (Matth. 26, 52., vgl. ob. S. 256), ja für die so verblendeten Organe seiner Kreuzigung, während ein Barabbas freigelassen ward, selbst die Fürbitte that: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun!" (Luc. 23, 34.) —

Und so löst auch noch in dieser letzten Frage der Glaube, in welchem wir jederzeit nach bestem Wissen und Gewissen mit tiefempfundener Anrufung Gottes um Seine Erleuchtung und Stärkung handeln sollen, alle Unruhe und Bedenken, während der Klein- und Unglaube, der nicht im ewigen Jenseit den Stützpunct dieser Endlichkeit weiss, vergebens ringt, nur immer weiter abirrt und sich tiefer und tiefer verstrickt. —

Darum „wachet, stehet im Glauben, seyd männlich und seyd stark!" — 1 Cor. 16, 13.

ARTIKEL XII.

DIE SCHRIFTLEHRE

VON DER

CHRISTLICHEN EHE,

VON

EHESTIFTUNG, EHESCHEIDUNG

UND

WIEDERVEREHELICHUNG.*

EIN ERSTATTETES GUTACHTEN.

I. Evangelium, Gesetz und Genesis.

Unser Herr Jesus Christus hat im Eingange der Bergpredigt, welche die „Seligkeiten" wie die Grundlagen Seines Reiches verkündet, die Seinigen, als das Salz der Erde und das Licht

* Zur betr. A) mehr exegetischen Literatur gehören: *C. A. Crusius, de divina auctoritate connubii, 1761; — Fr. Werner, üb. d. neutestamentl. Ehetrennungsgründe b. Matth. 5, 32 u. 19, 9 und 1 Cor. 7, 12—16., 1845; — *Huschke, Was lehrt das Wort Gottes über die Ehescheidung, 1860 (vgl. u. S. 284 f.); — *A. Harless, die Ehescheidungsfrage, e. erneute Untersuch. der neutest. Schriftstellen, 1861; — *Palmer, in Herz. RE. XIX, 458—467 (Ehe, ethisch und exegetisch); — (*J. Nagel,) Votum über die der Generalsynode der ev.-luth. Kirche in Preussen vorgelegten motivirten Anträge wegen ein. festzustellenden Eherechtsgrundsätze; — *K. Kornmann, Correferat in Betr. der hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener in der ev.-luth. Kirche Preussens festzustellenden Grundsätze. (Vgl. unt. S. 294.) — B) In mehr kirchenrechtlicher Hinsicht vgl.: J. J. Mecken, de conjugio et divortio, 1671; — C. F. Ammon, de conjugio bona gratia non solvendo, 1808; — Goeschen, in Herz. RE. III, 666 — 707 (Ehe; speciell üb. Confessionsverschiedenheit S. 681 f. und Ehescheidung S. 700 ff., wo auch Dess. doctrina de matrimonio

der Welt (Matth. 5, 13—16), nicht allein fortdauernd auf „das Gesetz und die Propheten" des Alten Bundes, sondern feierlich zugleich auf die ganze und vollkommne „Erfüllung" derselben für immer verpflichtet (V. 17—20), dies auch insonderheit an dem fünften Gebote (V. 21 ff.), dessen innerstem Sinne nach schon Zorn gegen den Bruder der Verurtheilung und ein kränkendes Schimpfwort der Verdammniss schuldig macht, und an dem sechsten Gebote (V. 27 ff.) näher erläutert, und zwar letzteres mit dem Zusatze (V. 31 f.):

„Es ist (den Alten, Deuter. 24, 1) gesagt worden: wer nur immer losgelöst haben wird (ἀπολύσῃ, später ἀφιέναι) sein Weib, soll geben ihr einen Scheidebrief! Ich aber sage Euch, dass wer nur immer losgelöst haben wird (ἀπολύσῃ; wofür ℵBL, aber wohl nach Luc. 16, 18: πᾶς ὁ ἀπολύων, 'jeder welcher loslöst') sein Weib ausser Ursache von Hurerei (παρεκτὸς λόγου πορνείας), macht sie Ehebruch leiden (μοιχευθῆναι ℵBD, wogegen μοιχᾶσθαι Ehe brechen), und wer nur immer eine Losgelöste gefreit, bricht (fortdauernd) die Ehe."*

Schon aus dieser obersten und authentischen Norm im Reiche Christi erhellt zuvörderst, dass es in diesem keine formale Ehescheidung, dass es nur eine thatsächliche Aufhebung der Ehegemeinschaft durch den Ehebruch giebt.

Einen erneuten Anlass, dieselbe Willensmeinung und zugleich deren Urgrund darzulegen, bildete im Verlaufe der evangelischen Geschichte **(Matth. 19, 3 ff.)** die versucherische Frage der zumal auch in diesem Stücke gegnerischen Pharisäer: ob es erlaubt sey (einem Menschen, fehlt ℵBL), loszu-

---

S. 669 a.); — R. W. Dove, ebd. XIII, 485—501 (Scheidungsrecht); — R. Roedenbach, d. Ehe, bes. in Bez. auf Ehescheidung u. Eheschliessung Geschiedener, nach evang. Kirchenrecht und nach Lehre der heil. Schrift, 1882; — F. Hergenroether, die Auflösung der Ehe der Ungläubigen bei d. Bekehrung des einen Theils durch das Privilegium Paulinum, in: d. Kathol. 1883, März, S. 258—280; — B. Huebler, Eheschliessung u. gemischte Ehen in Preussen n. Recht u. Gebrauch der Katholiken, 1883.

* Die correlate Zusammenstellung von πορνεία und μοιχεία schliesst von vorn herein jede tropische Bedeutung des ersteren (von Untreue gegen Gott, Götzendienst und Unglauben) darum aus, weil es unzulässig ist, von diesen Wechselbegriffen nur den einen, hier den zweiten, im eigentlichen Sinne fassen zu wollen.

lösen sein Weib zufolge jederlei Ursache (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν)? Worauf der Herr (V. 4—6):

„Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer von Anfang ein „Männliches und ein Weibliches gemacht sie hat (**Gen. 1, 27**), „und gesagt hat: 'Darum wird verlassen ein Mensch den „Vater und die Mutter und wird anhangen seinem Weibe, und „werden seyn die Zwei zu Einem Fleisch' (ebd. 2, 24). „Also nicht mehr sind Zwei, sondern Ein Fleisch. „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll ein Mensch „nicht scheiden (μὴ χωριζέτω)!"

Auf den von den Gegnern erhobenen Einwand: „warum also Moses befohlen habe, zu geben einen Scheidebrief und (so) sie loszugeben?" ertheilt ihnen der Herr die Erwiderung (V. 8f.):

„Moses hat an eure Herzenshärtigkeit zugestanden Euch, „loszulösen eure Weiber: von Anfang aber ist es nicht „geworden (γέγονεν) also. Ich sage aber euch, dass, wer nur „immer losgelöst haben wird sein Weib nicht (μή ℵCL; εἰ μή „'ausser' T. R.; παρεκτὸς nach 5, 32 BD) auf Grund von „Hurerei, und gefreit eine Andere, bricht (fortgehend) die Ehe" (und der eine Losgelöste gefreit, bricht die Ehe, fehlt in ℵ), — wozu in der Parallele bei **Marc. 10, 11** noch: (bricht die Ehe) „in Bezug auf sie", ἐπ' αὐτήν, sey dies nun die erste oder die andere, da die erste Ehe eben nach Gottes Recht ideal noch fortdauert; und hierauf (Marc. 10) **V. 12**:

„Und wenn Sie, nachdem sie (selbstwillig) losgelöst hat „(αὐτὴ ἀπολύσασα ℵBCL; nach A: wenn ein Weib immer „losgelöst haben wird) ihren Mann, gefreit haben wird einen „Andern (γαμήσῃ ἄλλον ℵBCL u. a., oder nach A gefreit „worden von einem Andern, γαμηθῇ ἄλλῳ), bricht sie die „Ehe."

Und so auch wieder **Luc. 16, 18**: „Jeder, welcher loslöst (πᾶς ὁ ἀπολύων) sein Weib und freit eine Andere, bricht die Ehe."

Der so bei Marc. und Luc. nicht, bei Matth. dagegen zweimal, doch nicht präceptiv, erwähnte Ausnahmefall der die Ehe selbst zerreissenden „Hurerei" ergiebt sich auch für die ersteren Stellen mit, theils aus der Unmöglichkeit, dass eine so grobe Unsittlichkeit einfach ganz übersehen werden solle, theils aus der bindenden Solidarität mit den sie positiv namhaft

machenden Schriftparallelen (bei Matth.), und zwar, da in der christlichen Ehe als solcher Mann und Weib gleiches Recht und so auch gleiche Pflicht haben, für beide Theile gleichmässig.

Und so resultirt aus diesen weiteren Aussprüchen des Herrn nur von neuem, dass es für Sein Reich gar keine eigentliche Ehescheidung, wohl aber in der Erfahrung leider eine thatsächliche Aufhebung der Ehe durch den Ehebruch giebt; was ebensowohl und zunächst von dem Manne (nach allen drei synopt. Evangelien) als auch von dem Weibe (Marc. 10, 12) gilt, und dass, wo dennoch ohne jene Ursache des fleischlich-directen Ehebruchs (die Hurerei, πορνεία — ein in diesem ehesächlichen Zusammenhange unmissverständlicher, aber eben zu Vermeidung missverständlicher Collision mit der nachfolgenden ideal-indirecten und doch hier als solche recht zu brandmarkenden μοιχεία gewählter Ausdruck) eine Ehe aufgehoben werde, ein secundärer Ehebruch und zwar auf vierfache Weise erfolge, nämlich

a) durch das entlassene Weib mit ihrer Wiederverheirathung, Matth. 5, 32[a];
b) durch den entlassenen Mann mit seiner Wiederverheirathung, Matth. 19, 9[a]; Marc. 10, 11; Luc. 16, 18;
c) durch das entlassende Weib mit ihrer Wiederverheirathung, Marc. 10, 12;
d) durch den Freier eines entlassenen Weibes, Matth. 5, 32[b]; 19, 9[b].

Ein Recht oder auch nur eine Gestattung zur Wiederverheirathung eines durch fleischlichen Ehebruch verletzten Ehegatten wird hierbei nirgends ausgesprochen.

Gegründet aber werden diese Grundsätze von Christo selbst in den vorgeführten Parallelstellen der beiden ersten Evangelien auf die Urzeit der Genesis (ἀπ' ἀρχῆς οὐ γέγονεν οὕτως Matth. 19, 8), auf ein Urthun und ein Urwort Gottes, gesprochen durch den, sonach inspirirten, Erzähler Gen. 2, 24., zum Zeichen, dass das Reich Christi nur eine Reformation, eine Wiederherstellung des paradiesischen Urstandes seyn soll, und sodann dass die Ehe selbst, nachdem Mann und Weib in dem ersterschaffenen Adam selbst zuvor Eins gewesen, sie nach ihrer schöpferischen Besonderung zu Mann und zu Weib

wiederum zur absoluten Einheit zurückführt (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο ἀλλὰ μία σάρξ), wie ja denn in der That die Ehe eine wunderbare Neuschöpfung mit ganz neuen, sogar die natürlichen von Kind zu „Vater und Mutter", welche dabei „verlassen" werden, durch Anziehungskraft, Innigkeit und Festigkeit übertreffenden Verwandtschafts- und sittlichen Pietätsbanden bildet (Gen. 2, 21 — 24), so dass ihre Wiederzertrennung gleichsam nur noch zwei anatomische Präparate zurücklassen kann. Diese älteste Erklärung des Ehemysteriums, worauf auch der Apostel zur Erläuterung des gleich geheimnissvollen Verhältnisses Christi zu der Brautkirche (Ephes. 5, 28 ff.) zurückgeht, ist, weil eben göttlich in Geschichte und Wort, die tiefste und höchste, die je gegeben worden, welche gewissermassen auch selbst noch aus unbewusster heidnischer Reminiscenz bei dem Versuche, die Geschlechtsliebe verständlich zu machen, mehrfach wiederklingt; so bei Plato, Sympos. (ed. Tauchn. VII, 236): ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν, καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

*Ita vero ex communi Theologorum sententia definitur: matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.** — *Quod vero extremo loco positum est: 'individuam vitae consuetudinem retinens', indissolubilis vinculi naturam declarat, quo vir et mulier colligantur.* Cat. Rom. § 520. (Vgl. S. 283.)

Auf jenem schöpferischen und so physiologischen wie historischen, dazu auch noch im ursprünglichen Worte Gottes ausdrücklich declarirten Vorgange hat nun, als auf dem unveränderlich geheiligten Ur-Eherechte, und ebendamit auch über das mosaische Zwischen-Gesetz (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19) noch weit zurückgehend, der Sohn Gottes den, ob auch immerhin auf kürzere oder längere Zeit verschütteten, dennoch auf Erden und im Himmel ewig gültigen Schluss- (οὖν) und Grundsatz aufgerichtet:

Ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω!

„Was nun Gott zusammengefügt (d. h. eben durch dieses

* Wie auch im Sprüchwort: „Mann und Weib — Ein Leib."

sein schöpferisches Wort zusammengesprochen) hat, soll ein Mensch nicht scheiden!"

— sey nun ein solcher „Mensch" einer der beiden Ehe-Theile selbst, oder auch ein Ehe-Richter.*

Die Ehe ist nach Genesis und Evangelium schlechthin unauflöslich, der Ehebruch aber eine frevelhafte Vernichtung derselben, die Verderbung einer zu Erhaltung gesunden Menschenlebens auf Erden von Anfang an und hinwiederum durch Jesum Christum für immer gesetzten göttlichen Stiftung.

II. Der Apostel.

Von Corinth, wo das Buhlwesen so im Schwange ging, dass der berüchtigte Ausdruck κορινθιάζεσθαι entstehen konnte, waren aus der von Paulus gegründeten Christengemeine, deren Glieder zuvor Juden und Heiden gewesen, an diesen ihren Apostel mehrere, voran namentlich auch das geschlechtlich-eheliche Leben betreffende Fragen gerichtet worden, worauf der **erste Brief an die Corinther Cap. 7**, V. 1 ff. Bescheid giebt. Sogleich an die Spitze, also principiell, stellt da der Apostel (V. 1) den Grundsatz: „es sey gut einem Menschen, ein Weib nicht zu berühren". Doch wegen der Hurereien möge jeder sein Weib und jede ihren Mann haben, auch diese einander die eheliche Schuldigkeit leisten, ausser der gegenseitig verabredeten zeitweiligen Enthaltung, um dem Gebet obzuliegen. Dies sage er aber nachsichts-, nicht vorschriftsweise. Sein „Wille" sey vielmehr auf Nachfolge seines eignen Beispiels gerichtet; doch sey das eine besondere Gnadengabe von Gott, V. 2 — 7. Nunmehr aber geht er auf die möglichen desfallsigen Zustände mit apostolisch-seelsorgerlicher Berathung im Einzelnen ein: zuerst „den Ehelosen und den Wittwen sagend, es sey ihnen gut, so zu bleiben, wie auch er; im Falle der Unenthaltsamkeit jedoch möchten sie lieber heirathen" (V. 8f); — hierauf aber „den Verheiratheten gebietend", und zwar also:

---

* Von einer durch Menschen aussergöttlich geschlossenen Ehe ist hier überhaupt nirgends die Rede; wer sich aber die specifisch-göttlichen Attribute und Privilegien willkürlich beilegt, ist nach 2 Thessal. 2, 4 der Antichrist.

V. 10. „Den Verheiratheten aber gebiete — nicht Ich, son-
„dern der Herr, dass Weib von Mann sich nicht scheide"
(γυναῖκα ἀπ᾽ ἀνδρος μὴ χωρισθῆναι); —

V. 11. „wenn sie aber ja sich geschieden haben würde,
„bleibe sie ehelos, oder sie versöhne sich mit dem Manne
„wieder, — und dass ein Mann ein Weib nicht verlasse!"

Das erstere dieser correlaten Hauptgebote ergeht nicht bloss wegen der gerade in Corinth (Griechenland) herrschenden Sitte, wonach auch das Weib sich scheiden konnte, sondern auch schon auf Grund von Marc. 10, 12 (S. 273) mit ganz demselben Falle und nur mit dem dort aus V. 11 consequent beibehaltenen ἀπολύειν, wogegen jetzt in V. 11[b] ἀφιέναι „entlassen, aufgeben, *dimittere*", glimpflicher und zarter als jenes solenne, aber eclatantere ἀπολύειν *(divertere)*, und so mehr dem λάθρα ἀπολύειν Matth. 1, 19 gleichend.

Der die beiden coordinirten gebietenden Accuss. c. Inf. trennende und dem ersteren zugehörige Zwischensatz V. 11[a] ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω hebt und scheidet sich von den imperatorischen directen Aussagen des Herrn selbst durch die Construction in indirecten Imperativen momentan als eine nebensächliche, und als solche eben mehr dem nur den Herrn interpretirenden Apostel angehörige und dennoch ideal auch dem Herrn mit zufallende (S. 279f.), Einschaltung deutlich ab, wodurch eine etwaige Ausnahme, freilich aber auch hier *exceptio firmans regulam*, statuirt wird, übrigens ein unter allen Umständen Christen die Wiederverheirathung mit einer andern Person ebenfalls untersagender Ausnahmefall mit ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ (ἐάν mit Conj. Aor. wenn ja oder wirklich einmal), einer Construction, welche (wie V. 28), unter Annahme einer objectiven Möglichkeit, stets auf die Zukunft (Neutest. Grammatik von Winer 6. A. S. 260. 262, von Buttmann S. 189), also hier nicht auf ein besonderes früheres Vorkommniss, dessen weitere Folge jetzt ohnehin wohl etwas zu spät berathen würde, hinweist. Beiläufig zeigt die zweite der beiden Alternativen dieses Zwischensatzes („oder sie versöhne sich mit dem Manne wieder"), dass nicht ascetische Gründe jene exceptionelle Selbstscheidung herbeigeführt haben würden, sondern dass sie wohl eben durch die legitime Ursache der Loslösung, also durch πορνεία des

Mannes oder vielleicht auch Sävitien desselben veranlasst worden, aus welchem letzteren Grunde hier wohl auch der Fall von Weib zu Mann, als in der That prävalirend, vorangestellt ist. Dass übrigens bei dem andern Falle V. 11^b, von Mann zu Weib, die zu dem ersteren gegebene alternative Regel für solche Ausnahme ebenso fortgelte, und nicht etwa „den Männern, die sich scheiden würden, die andere Ehe zugelassen werde" (v. Mosheim z. d. St, S. 287), ergiebt sich wiederum einfach aus der grundsätzlichen Gleichheit von Weib und Mann, von Mann und Weib in der christlichen Ehe (S. 274), so dass eine nur monotone Wiederholung der Clausel füglich entfallen konnte.

Ist nun die Frage aufgeworfen worden, woher der Apostel solche „Gebote des Herrn" gehabt, so ist es hier überflüssig, auf ausserordentliche Offenbarungen zu rathen, da er diese sonst durch eine, hier eben fehlende, ausdrückliche Bemerkung, wie τοῦτο λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου (gleich dem prophetischen בדבר יהוה) 1 Thess. 4, 15; μυστήριον ὑμῖν λέγω 1 Cor. 15, 51; oder noch directer ἐγὼ παρέλαβον παρὰ τοῦ κυρίου ebd. 11, 23; und auch zugleich negativ οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρ' ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ Gal. 1, 12., vgl. Ephes. 3, 3 κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, zu bezeichnen pflegt, wie er denn auch selbst an uns. St. sorgfältig scheidet, was der Herr gebiete (V. 10 παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος), und was nur er selbst, nicht der Herr (V. 12 λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος; V. 25f. sogar mit Constatirung eines für diesen Fall nicht vorhandenen Herrn-Befehls ἐπιταγὴν κυρίου οὐχ ἔχω — νομίζω οὖν τ. κ. λ., und V. 40 κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα κυρίου ἔχειν) sage, — s. Neue Bibelstudien S. 254; vielmehr bezeugt eben das Stichwort χωρίζειν in dem „Befehle des Herrn" V. 10, welches in den Evangelien gerade nur bei jenen doppelten Herrn-Worten über die Ehe Matth. 19, 6. Marc. 10, 9 (S. 273) und sonst in keinem Evangelium vorkommt, dass der Apostel eben jene massgebenden evangelischen Grundstellen, die einem Apostel wohlbekannt waren, sowohl V. 10 wie auch V. 11 (hier zugleich mit Anschluss an Marc. 10, 12) und auch späterhin wieder V. 15 bei wiederholter Anwendung desselben classisch-specifischen χωρίζειν (worauf weiterhin nochmals

zurückzukommen seyn wird) vor Augen hatte. Bei jener so gewissenhaften und sorgsamen Unterscheidung dessen, was der Apostel als ein Herrn-Wort anbefiehlt, und dessen, was in Ermangelung eines solchen hinwiederum er selbst im heiligen Geist (V. 40) wie auch durch Berufung auf sein eignes Vorbild (V. 7 ὡς ἐμαυτόν, V. 8 ὡς κἀγώ) anräth und bestimmt, ist es selbstverständlich und er auch selbstgeständig, dass in diesem letzteren Falle er nicht ein dem Herrn-Worte gleichstehendes, oder wohl gar mit demselben unvereinbares, noch anderweites Gesetz aufstelle, sondern dass er nur so, wie die gleichfalls mit dem Geiste Gottes dazu besonders ausgerüsteten Propheten des Alten Bundes das Gesetz des Herrn, mithin nur als dessen hochbetrauter und getreuer Diener und Dolmetsch (ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι V. 25), sonach durchaus und strict auch nur in dessen Sinne und Geiste das souveräne und ausschliesslich normative Herrn-Wort auslege und auf neuauftauchende concrete Fälle speciell anwende. Demnach hier auch zugleich ein leuchtendes Vorbild für die nothwendig immer fortschreitende Weiterentfaltung der von dem Herrn gepflanzten Kirche überhaupt mit ihrem Bedürfniss einer ihr stetig schritthaltenden concreten Regulirung, welche als ihren eignen Regulator eben das Wort Gottes sich vor Augen hält, gleichwie, in höherer und selbst massgebender Potenz, auch hier der heilige Apostel es selbst gethan hat. Und so leitet mit Fug und Recht auch fortdauernd die Kirche aus der felsenfesten *norma normans* des Wortes Gottes ebenso ihre symbolische *norma normata* wie auch alle ihre Specialnormen ab, und theilen wahre Diener am göttlichen Worte fort und fort diesen Heilsschatz in getreuer Dependenz im heiligen Geist, je nach den Bedürfnissen der einzelnen Gemeinen und Seelen ihn in Predigt und Sonderpflege gleichsam dispensirend, aus, so dass sich der Eine grosse Lebensstrom in immer engerem Geäder und gleichsam localisirten Berieselungen überallhin erfrischend und labend ergiesst: wie ja denn analog auch selbst in weltlicher Sphäre die verfassungsmässigen Minister verfahren werden, indem sie die Gesetze ihres Königs und Herrn durch Ausführungsverordnungen und Verwaltungsdecrete eigentlich nur ex- und appliciren. Demnach ist aber auch dasjenige, was *juris apostolici* (V. 17 sogar mit einem διατάσσομαι, „ich verfüge“

oder „verordne"), weil streng innerhalb jener massgebenden Schranken des göttlichen Wortes, ebendamit zugleich *juris divini* (S. 277), — dies übrigens auch schon direct inkraft jenes ausdrücklichen Herrn-Wortes: „wer höret Euch, Mich höret er, und wer verwirft Euch, Mich verwirft er; wer aber Mich verwirft, verwirft Den, der gesandt Mich hat" (Luc. 10, 16): sowie des anderen: „Wenn aber gekommen seyn wird Jener, der Geist der Wahrheit, wird er pfadweisen (ὁδηγήσει) Euch in der Wahrheit ganz, denn nicht wird er reden von sich selber, sondern was er wird hören, wird er reden und das Zukünftige wird er wiederverkünden Euch. Jener wird Mich verklären, denn von dem Meinen wird er nehmen und wiederverkünden Euch" (Joh. 16, 13 f.). Hiermit sind denn nun auch die Worte der mit diesem heiligen Geiste der Wahrheit begabten Apostel des Herrn, wie auch ein Paulus hier schliesslich (s ob. V. 40) noch direct von sich glaubt und sagt, obwohl sie in Ehrfurcht immer ihrem Herrn selbst sich unterordnen, als *juris divini* besiegelt und demzufolge in dem Masse, wie sie selbst lauten, für die ganze Christenheit verbindlich.

Hiervon haben wir nun namentlich auch bei der dritten ehesächlichen Categorie auszugehen, von welcher der Apostel mit V. 12 zu handeln anhebt. Indem er hier von solchen Ehen redet, worin der eine Theil ein „Ungläubiger" (ἄπιστος) sey, spricht er hiermit deutlich aus, theils dass jenes souveräne Gesetz des Herrn V. 10 f. (von der Unzertrennlichkeit des Ehebandes) ausschliesslich christlichen Ehepaaren gelte, die es ja auch allein für verbindlich achten werden, theils dass die nachfolgenden Directiven aus dem gleichen Grunde eben auch nur der einen christlichen Ehehälfte in solchen Mischehen zur Richtschnur gereichen sollen, welchen er nun kein weiteres besonderes Herrn-Wort, sondern wiederum (wie V. 6 und 8) nur sein eignes apostolisches „Sagen" vorführt. Das geschieht in folgenden Worten:

V. 12. „Den Uebrigen aber sage Ich, nicht der Herr: Wenn „irgend ein Bruder ein Weib hat ungläubig, und diese mit-„einwilligt zu hausen mit ihm, soll er nicht entlassen sie.
V. 13. „Und ein Weib, wenn irgend eine (εἴ τις ℵ) hat „einen Mann ungläubig, und dieser miteinwilligt zu hausen „mit ihr, soll nicht entlassen den Mann.

V. 14. „Denn geheiligt ist der Mann der ungläubige in dem „Weibe, und geheiligt ist das Weib das ungläubige in dem Bru- „der, da ja (sonst) eure Kinder unrein sind, nun aber heilig sind."
V. 15. „Wenn aber der Ungläubige sich scheidet, so „scheide er sich! Nicht ist geknechtet der Bruder oder die „Schwester in den derartigen Sachen. In Frieden aber hat „berufen uns Gott."

Wie hier der Sinn im Ganzen wohl klar ist, so steht auch im Besondern ausser Zweifel, dass der „ungläubige" Theil der Ehe (ἄπιστος, auch 6, 6., wie hier V. 12. 14 ff. der absolute Gegensatz von ἀδελφός und ἀδελφή, vgl. 10, 27 u. a.) nach specifischem und constantem apostolischen Sprachgebrauch nur ein ungetaufter Nicht-Christ (Jude oder Heide, V. 18 f.) ist, was hier überdem auch noch daraus hervorgeht, dass der Apostel für diesen gar kein Gebot hat, weil er, ihm keine Autorität, keinen Gehorsam finden würde, so dass er eben nur die andere, christliche Ehehälfte berathen kann; vgl. 5, 12 f. „denn was geht es mich an, auch die draussen (d. h. die Nicht-Christen) zu richten? — die draussen aber wird Gott richten." Jener christliche Theil aber soll nach dem apostolischen Worte, wenn die nicht-christliche Ehehälfte freiwillig zustimmt (συνευδοκεῖ) mit fortzuhausen, diesen andern Theil nicht um seiner Eigenschaft des Unglaubens willen entlassen, und zwar eben auch nach dem hier, gleich einem leuchtenden Faden, alles durchziehenden göttlichen Worte, dass Mann und Weib in der Ehe „Ein Fleisch" geworden sind, weshalb eben auch der so gleichsam von demselben Herzblut und Leben mit durchströmte ungläubige Theil ebenfalls „geheiligt ist", gleichwie es die von Beiden abstammenden Kinder auch sind; wohingegen der ungläubige Gatte nicht auch schon durch die Ehe selbst als eine Ordnung Gottes geheiligt seyn würde, wie, ausser dem expressiven ἐν τῇ γυναικί V. 14, namentlich auch die bessere Lesart ἐν τῷ ἀδελφῷ (ℵABC) zeigt, und weil sonst auch in einer rein heidnischen Ehe beide Theile eben schon durch die blosse „Ehe" selbst in jedem Falle geheiligt seyn müssten.

Wie nun aber, wenn der ungläubige Ehegatte nicht „mit-einwilligt" (συνευδοκεῖ), ferner mit seinem inzwischen christ-gewordenen Gatten vielleicht gerade um dessen Glaubens willen, der den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit

war, oder auch, zumal bei den letzteren, aus noch anderen willkürlichen Ursachen mit fortzuhausen, d. h. „wenn er sich scheidet“ (V. 15), und zwar, wie das Präsens χωρίζεται besagt, sich dauernd scheidet, indem er das Gebot des Herrn Matth. 19, 6 (Marc. 10, 9) ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω eben auch nicht respectirt? Dann, sagt der Apostel, weil er diesem nicht-christlichen Theile keine Vorschrift machen kann, einfach: χωριζέσθω — ein noch mehr als bloss „permissiver“ Imperativ: „mag er sich scheiden (Med., wie vorher)!“ Es geschieht auf seine, nicht auf deine Gefahr, du Christ! Du lässest es in blosser Passivität nur geschehen.

Hier drängt sich nun aber immer unabweislicher die practische Frage heran, ob dieser Fall mit seiner Entscheidung auch noch unter uns vorkommen könne? d. h. 1) nicht, ob, da dort von solchen Ehen die Rede ist, in welchen sich Christen schon bei ihrer Bekehrung factisch befanden (vgl. bes. auch V. 12 f. εἰ — ἔχει — εἰ — ἔχει), nunmehr Christen auch etwa erst noch eine Ehe mit Nicht-Christen eingehen dürfen, was ja bei dem Apostel, ausserdem dass es bei der schliesslich V. 39 berührten Ehescheidung durch den Tod und dem nur in diesem Falle wieder verstatteten γαμηθῆναι μόνον ἐν κυρίῳ abgeschnitten seyn würde, im Augenblick weder erst in Frage kommt noch überhaupt je in Frage kommen kann, weil solch eine monströse Mischehe mit dem nur in ihr möglichen χωριζέσθω! als von vornherein grundsätzlich unhaltbar von keiner wahrhaft christ-kirchlichen Autorität gutgeheissen oder wohl gar eingesegnet werden könnte und dürfte. Wohl aber liesse sich 2) die Frage aufwerfen, ob das von dem Apostel bezeichnete Verfahren jetzt etwa auf Confessionsverschiedenheit christlicher Ehegatten anwendbar sey? Aber auch dies muss verneint werden, und zwar darum, weil dagegen einfach der apostolische Sprachgebrauch von ἄπιστος („ungläubig“, d. h. nicht-christlich, s. ob. S. 280 f.) wäre. Im Gegentheil würde ein Ehegatte, welcher, in einem ausdrücklich verworfenen anabaptistischen Irrthum* befangen, um der Confessionsdifferenz

* Form. Conc., p. 625 (R.). *Articuli anabapt., qui in oeconomia ferri non possunt: — 3) quod conjugibus propter diversam religionem divortium facere et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.*

willen oder auch aus anderen biblisch-unzureichenden Gründen die Scheidung seiner Ehe begehrte oder selbst vollzöge, durch jenes ἄπιστος des Apostels gerichtet, indem er sich eben durch ein solches Verlangen oder Thun als einen Solchen bezeigte, sich ausserhalb des gläubigen Gehorsams (πίστις) gegen den Apostel stellte, und wider ihn, ja wider den Herrn und wider Gott sich auflehnte und so die hohe und die allerhöchste Autorität verwürfe, welcher alle drei Hauptconfessionen der christlichen Kirche öcumenisch sich beugen und unterwerfen*; wie denn der h. Apostel V. 17 selbst auch sagt: „Und also in den Gemeinen (ἐκκλησίαις, Kirchen) allen bestimme ich." Demzufolge müsste ein solcher Renitent gegen die gesammte christlich-apostolische Kirche, und zwar eben als ein ἄπιστος (Abgefallener, Nicht-Christ), wie er sich damit bereits selbst excommunicirt hätte, auch allenthalben von Rechtswegen gebannt werden (S. 292). Dies auch schon nach der Erklärung desselben Apostels 2 Thess. 3, 14: „wenn jemand nicht gehorcht unserem Worte durch den Brief, den zeichnet euch an, nicht Gemeinschaft zu haben mit ihm, auf dass er beschämt werde"; und noch mehr zurückschreckend auch in unserem Briefe selbst 1 Cor. 5, 3—5 und 13.

Allein es erhebt sich eine practisch gleich wichtige anderweite Frage. Was wird nach Vollzug jenes χωριζέσθω oder bei Eintritt jenes εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, mit dem verund zurückgelassenen christlichen Ehegatten? Hierauf finden wir keine Antwort bei dem Apostel, sondern zunächst nur dieses (V. 15b): οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις, „nicht ist geknechtet der Bruder oder die Schwester in den derartigen Sachen oder Dingen." Jenes δουλοῦσθαι, eig. zum Sclaven gemacht, d. h. der gänzlichen Willkür eines Andern unterworfen oder verkauft und damit selbst willenlos gemacht werden (und insofern das Gegentheil jenes

---

* Vgl. sogar Prof. Trident., additam. I, 22 (ed. Danz p. 319): *Matrimonium contractum et consummatum inter Christianos est indissolubile, qualiscunque fiat alter conjugum, sive adulter* [!], *sive sterilis, sive haereticus!* — Die für die Praxis hier allerdings noch vorliegenden Schwierigkeiten weisen auf eine interconfessionelle Convention ad hoc hin, welche überhaupt durch die Lage der Zeit deutlicher als je angezeigt erscheint. (S. 294.)

συνευδοκεῖν, „miteinwilligen“ von Seiten des nicht-christlichen Theils V. 12 f.) bezeichnet demnach absolute Abhängigkeit von eines Andern Willen und steht gegenüber der Freiheit, wie 9, 19: „frei (ἐλεύθερος) seyend von Allen habe Allen ich mich selbst zum Knecht gemacht“ (ἐδούλωσα), Röm. 6, 22: „befreit (ἐλευθερωθέντες) von der Sünde, zu Knechten gemacht (δουλωθέντες) aber Gotte“, und nachher 1 Cor. 7, 22 f.: „der im Herrn berufene Knecht (δοῦλος) ein Gefreiter (ἀπελεύθερος) des Herrn ist er; gleicherweise der als ein Freier Berufene ein Kecht ist Christi. Um einen Preis wurdet ihr erkauft, nicht werdet Knechte von Menschen!“ S. auch sogleich Gal. 5, 1.

Welchen innern Zusammenhang hat nun der asyndetische Satz: „nicht ist geknechtet der Bruder oder die Schwester in den derartigen Sachen“, um daraus vielleicht die gesuchte Antwort oder das Motiv für jenes geschehen lassende χωριζέσθω zu gewinnen?

Vielleicht könnte man sich, obwohl das nicht so nahe liegt, des Joches der Sclaverei (ζυγὸς δουλείας Gal. 5, 1; ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι 1 Tim. 6, 1) und dass in diesem ζυγός jenes Grundwort ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν (wie auch das lat. *jugum* in *conjugium* als Ehegespann) hervortrete, erinnern, wonach das δεδούλωται mit dem sonst üblichen δέδεται („gebunden an“ — wie V. 27 δέδεσαι γυναικί, Röm. 7, 2 ἡ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται, vgl. unt. V. 39 γυνὴ δέδεται) zusammentreffen und den Sinn ergeben würde, dass gegenüber dem zu Fortsetzung der Ehe mit einem Christen widerwillig gewordenen ungläubigen Gatten der gläubige nicht willenlos geworden und sclavisch gezwungen sey, entweder um des ersteren willen dem Christenthum wieder entsagend ebenfalls zum Juden- oder Heidenthum des andern Ehegatten zurückzukehren, oder andernfalls denselben mit staatlicher, also wohl gar mit physischer Gewalt in dem ungleichen Ehebunde zurückzuhalten.

Allein wie letzteres schon durch das categorische χωριζέσθω, durch dieses gebotene Gehenlassen des so wollenden ungläubigen Theils von Seiten des gläubigen, ausgeschlossen ist, und auch δουλοῦμαι sonst nicht vom Ehejoche vorkommt, so gelangt man zu einer allseitig befriedigenderen anderen Auffassung des ohne Casus, mit welchem allein es allenfalls etwa ein Ge-

knechtetseyn an den anderen Gatten bedeuten könnte, sondern desfalls absolut stehenden δεδούλωται vornehmlich auch durch den ihm angeschlossenen und gewiss nicht matt und müssig nachhinkenden, vielmehr gerade für die aufgeworfene Frage bedeutsamen Beisatz: ἐν τοῖς τοιούτοις, was freilich nicht (gleichsam in Stellvertretung eines eben mangelnden Dativs) masculinisch und persönlich auf solche ungläubige Ehegatten — „bei solchen Leuten" — bezogen werden kann, da dies sowohl des Plurals wie zumal des ἐν wegen nicht angehen will und auch überhaupt eine seltsame, insonderheit auch dem übrigen Contexte fremde Ausdrucksweise seyn würde, darum richtig neutral verstanden wird *(in his talibus;* Vulg. *in hujus-* [*A ejus-*] *modi),* nur dass man dabei nicht sowohl an Fälle (Luth. „in solchen Fällen") oder Umstände, sondern eben vielmehr an Sachen oder Dinge (πράγματα, was man ehedem supplirte) zu denken hat, wozu eben auch schon das ἐν passender ist, so wie es ähnlich mit dem Passiv z. B. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη oder τετελείωται ἡ ἀγάπη 1 Joh. 4, 9. 17; ἐν τούτοις φθείρονται Judä V. 10 u. a. vorkommt, wo man gewiss nicht Fälle und Umstände, sondern eben auch Realitäten anzunehmen hat.

Ueber dieses τοῦτο und ταῦτα greift aber unser τὰ τοιαῦτα noch hinaus als „das Derartige" oder „dies und dergleichen", wie es zumal nach exemplificirenden Aufzählungen summirend steht, Röm. 1, 32. 2, 2f. Gal. 5, 21 οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες; vgl. auch 1 Cor. 7, 28. 16, 18 u. a. οἱ τοιοῦτοι. Also weder allein „das" (τά), noch allein „derartiges" (τοιαῦτα), sondern beides zugleich, das erstgenannte Concrete mit dem ihm Gleichartigen zusammengenommen, oder das erstere zur Categorie erhoben.

Zu dem absolut stehenden, also auch absolut zu verstehenden οὐ δεδούλωται kann sich aber ἐν τοῖς τοιούτοις nur als die Sphäre worin verhalten. „Der Bruder oder die Schwester ist nicht zum Sclaven gemacht in dem und desgleichen." Wohl ist der Christ ein Gefreiter des Herrn (V. 22), weil durch Ihn los von Sünde, Tod und Teufel, und dennoch auch ein Knecht geworden Gotte (δουλωθεὶς τῷ θεῷ ob. Röm. 6, 22), seines Herrn Christi sanftes Joch tragend (Matth. 11, 29 f.), der ihn „erlöset hat, erworben, gewonnen — auf dass er Sein

eigen sey". In der Sache aber, d. h. in der Fortstellung der schon vor seiner Berufung zu Christo eingegangenen Ehe mit einem nun deren überdrüssigen und sich entledigenden Ungläubigen, ist er nicht zum Knecht gemacht worden, geht und steht er nicht in einem Sclavenjoche, ist er moralisch frei. — Wollte man nun aber jene in τὰ τοιαῦτα mitgegebene Erweiterung („das und desgleichen") ebenfalls nur wieder aaf Ehesachen beziehen und beschränken, dann würde das so ernste und straffe Princip des Apostels plötzlich und unerwartet wie auch ganz unmotivirt wieder gelockert und vielleicht so weit relaxirt, als menschliche Willkür nur jemals Ehescheidungsmomente ersonnen hat. Ist das widersinnig, so kann jene Erweiterung vielmehr nur über solche Ehesachen hinaus und hinüber schreiten in zwar auch einigermassen exemplificirende (d. i. eben τοιαῦτα), nun aber rituale und sociale Verhältnisse. Welche diese sind, sagt ja auch sogleich das Nächstfolgende, wo eben (gleich als in einer das Bisherige erläuternden, wie auch mit demselben Refrain abschliessenden Episode oder Parenthese von V. 18—14) solch Gleichartiges, als worin der Christ „nicht geknechtet ist", aufgeführt wird, nämlich das Beschnitten- oder Unbeschnittenseyn (V. 18 f.), das wirkliche Sclav- oder Freigewordenseyn (V. 21 f.), was alles in Christo und bei dem Eintritt in Sein Reich indifferent und daher ohne irgend welchen Zwang zu einer Aenderung ist. Auch hat ja dieses alles, — was zuletzt mit dem andern Pol der begonnenen Ausführung, mit den „Jungfrauen" V. 25 ff. und der ebenfalls nur subjectiv-apostolischen „Meinung" darüber (V. 25 f.), in der Sache selbst aber auch hier aus Gründen der Zeit, der Ruhe und der ungetheilten Hingabe an den Herrn von der Ehe mehr abrathend und auch darin harmonisch abschliesst, — eben je denselben Refrain als der bisher besprochene Gegenstand. Dieser Kehrvers lautet: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω V. 20, ἕκαστος, ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ V. 24: „ein jeglicher, worin er berufen worden, ihr Brüder, darin bleibe er bei Gott", wonach also die irdisch-bürgerliche Lage durch die Berufung zu Christo keine Aenderung erfahren, sondern vielmehr zum eignen Frommen, dadurch „bei Gott zu bleiben", der äussere *status quo ante* beibehalten werden soll. Ebenderselbe

Refrain, wie ihn zumal das überall gleiche Verbum ἐκλήθη, κέκληκε, bez. auch κλῆσις, kennzeichnet, findet sich aber nicht nur auch V. 17 ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτω περιπατείτω, er beschliesst auch schon vorher, als zweiter asyndetischer Beisatz, die bisher erwogene apostolische Sentenz V. 15 unmittelbar so: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός, „in Frieden aber hat berufen uns Gott". Und eben dieser Beisatz zu dem ersten Beisatze bestätigt nur noch mehr die vorstehende Auffassung von οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις. Wie zuerst die Berufung des Herrn „in Frieden", d. h. ohne Störung der eben bestehenden Lebensordnungen, insonderheit auch der schon zuvor eingegangenen Ehen, erfolgt ist, ebenso soll dieser Friede dem Christen auch erhalten bleiben (ἐν εἰρήνῃ): und eben aus diesem Friedens-Grunde kann und soll ein Christ nun nicht unter Hader und Streit ein solches von der für christliche Autorität und Einwirkung unzugänglichen anderen Seite factisch durchaus unhaltbar gewordenes Misch-Eheverhältniss sclavisch aufrecht erhalten und durchsetzen wollen, auch selbst nicht, was jene unsere Auslegung noch weiter unterstützt, in der ganz ungewissen Hoffnung, den widerspenstigen Theil in immer noch festgehaltener Ehe vielleicht ebenfalls für Christum zu gewinnen, wie demnächst V. 16 sagt: „denn was weisst du, Weib, ob den Mann du selig machen wirst? oder was weisst du, Mann, ob das Weib du selig machen wirst?" — dessen Missverständniss, dass man „nicht wisse, ob nicht —" statt: „ob —", auch noch das andere nach sich gezogen hat, dass dieser Zusammenhang (aber offenbar gegen den Zusammenhang des Ganzen) gerade ein Verbleiben in der hinfällig gewordenen Mischehe anrathe. Von dem etwaigen sittlichen Erfolge eines so gezwungenen ferneren Zusammenlebens weiss man also im voraus etwas nicht: „ausser (εἰ μή V. 17 vgl. V. 5, oder 'nur' das ist gewiss und bleibt sicher), dass einem jeglichen wie zuertheilt hat der Herr, einen jeglichen wie berufen hat Gott, also er soll wandeln!" — wonach also ein Christgewordener das für ihn schon zuvor bestandene Eheverhältniss weder eigenwillig um seiner eigenen Bekehrung zu Christo willen auflösen darf, noch auch, wenn es vielleicht gerade infolge dieser seiner Bekehrung von der ungläubig gebliebenen anderen

Seite unmöglich geworden, so dass er es nun eben nicht mehr als ihm auch ferner „zuertheilt" (ein ebendeshalb dort ausnahmsweise dem Refrain einverleibtes und sogar vorangestelltes Wort) ansehen kann, sclavisch fortsetzen muss.

Schliesst demnach V. 15 mit wohlmotivirter sittlicher Befreiung von einer dergestalt gearteten oder vielmehr entarteten Mischehe, so ist doch damit noch nicht auch die andere Frage gelöst, ob mit Eintritt jenes Falles für den Christen die Freiheit zu einer zweiten Ehe gegeben sey? Die Ansichten der Schriftausleger sind hierüber getheilt. Der Apostel selbst hat für diesen Fall, wie auch der Herr in den evangelischen Grundstellsn sogar nach jenseitig gewaltsam gebrochener Ehe, eine Erlaubniss zur Wiederverehelichung des verlassenen Theiles nicht ertheilt.* Diese kann auch in beiden Fällen nicht aus dem Stillschweigen *(ex silentio)* nach der Meinung erschlossen werden, was nicht verboten, sey erlaubt; und zwar in unserer apostolischen Stelle deshalb um so weniger, weil der Apostel des Herrn, die erstmalige Heirath trotz mancher Bedenken im Princip gestattend, eine zweite in unserm Capitel nur für einen bestimmten Fall, den des Todes, wo eben Gott Selbst, nicht ein Mensch die Ehe geschieden hat, ausdrücklich freistellt, indem er (V. 39) sagt, dass „ein Weib gebunden ist (ohne νόμῳ ℵAB) auf so lange Zeit als lebt ihr Mann; wenn aber entschlafen der Mann, frei sie ist, mit wem sie will sich zu verheirathen: nur in dem Herrn", was — nach einer Seite hin mehr als das sprüchwörtliche „Ehen werden im Himmel geschlossen", — überhaupt eine christliche Sphäre,

---

* Falsch argumentirend H. Holtzmann, Jahrbb. f. prot. Theol. 1878. 2, 375: „Fassen wir beide Aussprüche (Matth. 5, 32 und 1 Cor. 7, 15) als Gesetzesparagraphen, so widersprechen sie einander schlechterdings, wie auch Harless recht wohl fühlt. Denn nach Paulus kann *pars fidelis*, wenn zugleich *deserta*, wieder heirathen (? οὐ δεδούλωται); Christus aber verbietet absolut, dass jemand eine geschiedene Frau heirathe. Sehr bezeichnend ist es daher, wenn „die Gedanken eines Nicht-Theologen üb. einige wichtige Eherechtsfragen mit Rücksicht auf das KR. Sachsen' (1860, S. 19 f.) und Huschke („Was lehrt das Wort Gottes über die Ehescheidung?" 1860) S. 31 f. kaum den geheimen Wunsch unterdrücken können, der Apostel möchte 1 Cor. 7, 15 lieber nicht geschrieben haben." [?] Von Wiederverehelichung ist bei οὐ δεδούλ. gar nicht die Rede (s. d. Folg.), und Alles in Harmonie.

vor allem eine christliche Wahl, aus Christen, und gewiss auch christlich geweihte Copulation bezeichnet. Schon wegen des gleichen Ausdrucks „ge- oder verbunden seyn“ (δέδεται, nicht wie ob. V. 15 δεδούλωται) dürfte unter denselben Gesichtspunct wohl auch V. 27 ff. fallen: „Bist du verbunden (δέδεσαι) einem Weibe, nicht suche Lösung! Bist du gelöst (oder los, λέλυσαι zur Concinnität mit dem vorherigen δέδεσαι, vgl. Bengel, Meyer, Burger, Kling u. A.) von einem Weibe, nicht suche ein Weib! Wenn du aber auch gefreit haben würdest, hast du nicht gesündigt, und wenn gefreit haben würde die Jungfrau, hat sie nicht gesündigt.“ Werden dabei die Fälle des Gelöst- oder Losseyns nicht weiter specificirt, so können diese Ledigen, da für die ehelichen Consequenzen des so eben erst wieder V. 24 gebotenen principiellen Verbleibens der Neubekehrten in ihrer zeitherigen Lebenslage jetzt diese beiden allein noch übrig sind, nur die Verwittweten und die Junggesellen seyn (Burger, vgl. V. 8), zumal da dieses letztere Verhältniss (vgl. ἀνθρώπῳ V. 26 und Apoc. 14, 4) erst so eben mit V. 25 περὶ δὲ τῶν παρθένων eingeleitet worden ist und jetzt V. 28 ἡ παρθένος dem männlichen λέλυσαι ἀπὸ γυναικός parallel stand; wohingegen bei Erklärung dieses λέλυσαι von Geschiedenen (v. Mosheim S. 312) in der Specialfrage über das grundsätzliche Verbleiben der Christgewordenen in ihrem bisherigen Stande die hierbei doch ganz besonders interessirte Hauptmasse der Junggesellen ohne Berücksichtigung und Rath geblieben wäre. Auch könnte an Gestattung einer zweiten Ehe nach selbstwilligem Ausscheiden des ungläubigen Theils überhaupt schon darum nicht gedacht werden, weil nicht nur in diesem ganzen Ehecapitel (V. 1. 7ª. 8. 26. 27 und noch V. 40 μακαριωτέρα δέ ἐστιν) die Ehelosigkeit grundsätzlich gegenüber der Ehe empfohlen, sondern auch selbst bei einer exceptionellen Selbstscheidung V. 11 entweder Ehelosigkeit oder Wiedervereinigung geboten, ja sogar nach dem Tode des Ehegatten V. 39 f. das Ledigbleiben einer zweiten, selbst rein christlichen (ἐν κυρίῳ) Ehe noch vorgezogen wird (μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ). War doch überhaupt eine zweite Verheirathung, zumal der Frauen, nicht nur im Judenthum, wie Luc. 2, 36 von der hochbetagten Prophetin Hanna als ζήσασα ἔτη μετὰ ἀνδρὸς ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς unter schweigender Belobung des

Evangelisten — als *egregius titulus veteris et univirae viduitatis*, TERTULL., jejun. 8 — bezeugt, sondern auch sogar den Heiden etwas Zweideutiges (s. HEYDENREICH, Comm. ad h. ep. I, 425 seqq. u. z. d. Pastoralbrr. I, 165; vgl. WETSTEIN und MACK z. d. St.) als *„multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cujusdam intemperantiae signum esse credentes"* (Valer. Max. 2, 3), weshalb auch auf Epitaphien das Lob *„uni viro nupta"*, zumal aber bei den Christen der ersten Jahrhunderte, wovon z. B. ATHENAGOR., leg. pro Christian. ed. Rechenberg p. 298 seq.: οἷός τις ἐτέχθη μένειν ἢ ἐφ᾽ ἑνὶ γάμῳ, ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Ὃς γὰρ ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, οὔτε ἐπιγαμεῖν· ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος (— wie ja ähnlich sogar Martial. 6, 7 *Quae toties nubit, non nubit, adultera lege est; Offendar moecha simpliciore minus).* Und wenn nun der Apostel, von wenigstens gleich hoher Anschauung ausgehend, es wiederholt sogar als die erste der nothwendigen (δεῖ) Eigenschaften eines christlichen Bischofs fordert, dass er sey „Eines Weibes Mann", μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6 d. h. nur einmal verheirathet (eine durch 1 Tim. 5, 9 χήρα καταλεγέσθω — ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή evidente Bedeutung, welcher überdem wiederum auch die Anforderung an den jüdischen Hohenpriester, s. VITRINGA, synag. vet. p. 655 seq., an den römischen Pontifex max. und die Flamines und Flaminicae, wie auch an die germanischen Druiden, nur einmal verheirathet zu seyn, entspricht): wie dürfte man jetzt aus dem Schweigen des treuen und erleuchteten Berathers über die Zulässigkeit einer zweiten Ehe für den zurückgebliebenen christlichen Theil, nach Selbstscheidung des unchristlichen, die Connivenz einer solchen folgern? Wir müssen es auch mit dem Schweigen eines Apostels genau und namentlich auch logisch nehmen. Was er nicht wörtlich entscheidet und erklärt, das fällt doch wohl nothwendig unter die von ihm ausgesprochenen allgemeinen Categorieen, zu denen aber kaum das auch formell nur als ein gelegentlicher Hülfssatz erscheinende κρεῖσσον γάρ ἐστι γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι V. 9, sondern die auch formell als solche auftretenden Obersätze und Regulatoren gehören, wie das V. 1 fast thematisch vorangestellte

καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι (vgl. V. 26. 38. 40) und zumal die oben unter I. dargelegten Maximen des Herrn Selbst, denen der Apostel die seinigen überall unterstellt und welche eine zweite Verheirathung nirgends legitimiren.

Wenn nun aber ein Apostel angesichts der Gebote Gottes im Buche des „Anfangs" (Genesis) und Jesu Christi in den Evangelien, und auch selbst des Geistes Gottes theilhaft (V. 40), es nicht über sich vermocht hat, solch eine Wiederverheirathung bei Lebzeiten des selbstgeschiedenen ungläubigen Gatten zu gestatten*, wie darf es ein anderer Mensch! Und wie könnte ein Geistlicher, als das Organ dieser hohen und allerhöchsten Instanzen, vielleicht (da von Zeitintervallen noch weniger die Rede war) schon bald nach dem Weglaufen eines „ungläubigen" Ehegatten den verlassenen ohne weiteres zu einer anderen Ehe einsegnen, was nicht allein gegen das christliche, sondern auch gegen das feinere allgemeine Decorum gröblichst verstossen müsste!

Aber, so hat man endlich rationalisirend und damit jede Willkür privilegirend gesagt, sollte wirklich der Apostel so Hartes und Schweres für alle Zeiten gewollt haben? Hartes und Schweres? Vielmehr sagt er den zur Ehe, zu einer zweiten Ehe etwa Geneigten, indem er ihnen lieber das Gegentheil anempfiehlt: „Drangsal dem Fleische werden haben die Derartigen, Ich aber schone Euer" (V. 28), — „ich will aber dass ihr ohne Sorgen seyed" (V. 32), — „dieses aber zu eurem eignen Frommen sage ich" (V. 35), — „seliger aber ist sie, wenn sie also bleibet" (V. 40). Und redet etwa die Erfahrung anders? Spricht man da nicht vom „Ehekreuz", und ist „Ehestand Wehestand" nicht sprüchwörtlich? Also nicht eine Härte, nur väterliche Milde liegt in jenen apostolischen Rathschlägen und Anordnungen, denen sich überdem Glieder der seligen Christengemeinschaft nicht wohl entziehen können noch dürfen. Wer ihnen widerspricht und zuwiderhandelt, thut das auf seine

* Daher es — was ja auch kein Glaubensartikel seyn will — nicht so sehr *„injusta traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium"*. Art. Smalc. p. 355 (R.). Wenn hiergegen Bengel zu οὐ δεδούλωται V. 15 bemerkt: *„sed cum exceptione illa: maneat extra conjugium* V. 11", so ist das zwar formell willkürlich, in der Sache selbst aber das richtigere.

eigne schwere Gefahr. Und darin ändert auch keine Zeit, so lange es überhaupt noch hienieden eine Zeit giebt, etwas. Allerdings bezieht sich der hohe Apostel selbst auf die Bedrängniss jener und der kommenden Zeit (V. 26 vgl. 29): allein ist diese Bedrängniss in unserer Zeit, und zumal in der von ihr eingeschlagenen weiteren Richtung, etwa geringer? Mindern sich doch die Ehen schon aus weltlichen Rücksichten auf die Schwere der Zeit auffällig! Und ist nicht die Zeit überhaupt in reissender Weise rückläufig geworden, so dass wir bereits mit den vorconstantinischen Zuständen Gleichung und die Aussicht eines noch weiteren Rückwärts unter dem Tagesgeschrei des Vorwärts haben, bis in die heidnisch-römischen und apostolischen Drangsale und Martyrien hinein? —

Nach dem Bisherigen ist denn nun auch die sogenannte „bösliche Verlassung" *(desertio malitiosa*)* für die christ-apostolische Kirche kein Grund zu einer formellen Ehescheidung, die übrigens für den sogenannten unschuldigen Theil, da eine zweite Ehe ausser im Todesfalle eigentlich unstatthaft ist, ziemlich bedeutungslos, von dem andern für sie überhaupt nicht erreichbaren, nämlich ungläubigen Theile aber schon thatsächlich vollzogen wäre. Und eine solche Ehe zwischen Christ und Nicht-Christ kann wenigstens zur Zeit unter unseren dermaligen Verhältnissen (was sich aber in Bälde ändern könnte) schon darum überhaupt nicht wohl vorkommen, weil die sie etwa vollziehende „Kirche" von vornherein keine Gewähr für deren Dauer hätte, da ein „Ungläubiger" ausser ihr und ihrem Einflusse steht (S. 282 f.). Der „Ungläubige" in einer Ehe mit einem Christen könnte also jetzt eigentlich nur ein während der Ehe von Christo Abtrünniggewordener und ganz Abgefallener seyn, welcher, das Eheband willkürlich lösend oder auch zerreissend, der kirchlichen Ahndungsmittel spottete. — Muss nicht aber dadurch, womit sich leicht auch Simulationen und Collusionen (also Hinterziehungen) des andern Theiles, welcher zwar nominell Christ bleiben möchte, aber dieser Ehe

---

* Ein wohl aus der Vulgata, indem sie für χωρίζεσθαι, welches aber nicht nothwendig local, wie Act. 1, 4. 18, 1., sondern wie z. B. Röm. 8, 35. 39 χωρίζειν ἀπὸ τῆς ἀγάπης, Hebr. 7, 26 χωρίζεσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, vgl. Spr. 18, 1 LXX χ. ἀπὸ φίλων, metaphorisch steht, eben 1 Cor. 7, 15 wie auch V. 10 f. *discedere* bietet, abgeleiteter Ausdruck.

vielleicht überdrüssig geworden, verschleiern könnten, auch dem staatlichen Gemeinwesen ein grosser moralischer und materieller Schaden erwachsen? Das ist nun nicht mehr zunächst Sache der depotenzirten Kirche, obwohl sie es nur mit tiefem Schmerz mitansehen könnte, sondern eben des weltlichen Regimentes, des Staates, nachdem er den nach beiden Seiten hin schwächenden Dualismus heraufbeschworen; und je geflissentlicher derselbe sich jetzt in die Regionen der confessionellen und religiösen Indifferenz zurückzieht, je mehr also das wohl oft selbst auch als eine Art von Ehe dargestellte Verhältniss zwischen Staat und Kirche eben auch in jenes Stadium von V. 15 εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω! eingetreten ist, und je rücksichtsloser nun der Staat sein, ohnehin der Kirche fast bis zur Unerträglichkeit mitaufgebürdetes, selbstisches Eherecht ausübt und ausgestaltet, um so offenbarer und dringender hat jetzt auch die Kirche das Recht und die Pflicht, sich aufraffend und ohne ferner auf die Unterstützung des weltlichen Arms für ihre Entscheidungen zu rechnen, ihren Schwerpunct ausschliesslich in sich selbst, d. h. in ihren himmlischen Vollmachten und Verheissungen zu finden, und so hinfort insonderheit den ihr allein zukommenden und bleibenden Binde- und Löseschlüssel, welcher ihr nächst Wort und Sacrament für die Unbuss- und die Bussfertigen als das Mittel ihrer Macht und Einwirkung von Oben her und mit ebendahin auch wieder zurückwirkender Kraft verliehen ist (Matth. 18, 15—17. Joh. 20, 21—23 S. 232), als ihr Scepter, ihre Wehr und Waffe, treulich zu brauchen; eben zu diesem Behuf vor allem aber auch, nach Hinwegräumung eines im Suchen nach einem immer bequemeren sogenannten *modus vivendi* jahrhundertelang aufgehäuften Wustes, das ihr eigenartige christ-apostolische Eherecht, zumal auch in den evangelischen Confessionen, zum reinlichen und keuschen Austrag zu bringen.

Indem der grosse Apostel mitten in heidnischer Zeit die Umrisse und Linien dazu vorgezeichnet hat, ist er dabei nach Inhalt und Form zugleich nur innerhalb des einfachen Rahmens geblieben, den das Herrn-Wort selbst um die Unauflöslichkeit der von Gott selbst geschaffenen und auch wieder eine persönliche Zweiheit zur organischen Einheit zweier Personen umschaffenden Ehe, deren einstige Stiftung sich keimartig in

jedem neuen wahren Ehebunde wiederholt und gleichsam genealogisch fortsetzt, gezogen und für alle Zeiten geheiligt hat.

Die Summa der heiligen Schrift über die Ehe und ihr Recht ist aber diese, dass es für das Reich Gottes keine Ehescheidung geben kann, sofern der Ehebruch keine Lösung und Scheidung, sondern eben ein gewaltsamer „Bruch" ist*; wird aber dieser Fall immerhin auch in eine autoritative Erklärung befasst, so ist dennoch dem verletzten und verlassenen Theile wohl immer eine Wiederaussöhnung geöffnet und auch in jedem Falle offen zu lassen, nicht aber eine anderweite Wiederverehelichung, eine solche vielmehr ausschliesslich nur für den Todesfall des andern Gatten ausdrücklich gestattet, weshalb denn auch die feierliche Copulation „bis der Tod (besser: Gott durch den Tod) euch scheidet" — die allein zutreffende ist, womit in Einem aller Streit über Ehescheidung und Wiederverehelichung gehoben ist. Alle Zwischeneinstellungen und Halbheiten (wie auch die „Scheidung von Tisch und Bett") sind nach Motiv und Modalität nur *juris humani,* leider oft im Gegensatze *juris divini.*

Dies ist unser exegetisches Ergebniss, aus den hier einschlagenden Schriftstellen ohne Rücksichtnahme auf menschliche und auch selbst confessionelle Velleität, Autorität und Accommodation, wie man sieht, geschöpft und erklärt. Die lauteren heiligen Quellen sind nur mit sorgfältigem Ausschluss aller wilden Wasser fest einzufassen, das exegetische Gebiet selbst aber als interconfessional-neutral und daher auch als allein möglicherweise die Confessionen wieder wahrhaft unirend frei und als reichsunmittelbar-souverän zu belassen.

Allerdings ist der Weg der biblischen Wahrheit, ebenso wie der zu Leben und Seligkeit (Matth. 7, 14), auch selbst schmal und führt in seiner lichten Klarheit auf hohem Grate dahin; und wer nach dem Rathe von Fleisch und Blut links oder rechts von ihm leichter zu wandeln meint, dessen Schritte werden und müssen je weiter je mehr auf abschüssige Bahnen gerathen, dem bodenlosen Abgrunde entgegen.

---

* Diesen einen Fall hat denn auch wirklich die General-Synode der evangel.-luther. Kirche in Preussen (s. S. 271 f.) für den einzigen endgültigen Ehetrennungsgrund erklärt. — Vgl. noch J. Nagel, üb. Ehescheidg. u. Wiederverheirathg. der Geschiedenen, 1877.

ARTIKEL XIII.

GOTTES WORT

ÜBER

WUCHER UND ZINS.

EIN EXEGETISCH-ETHISCHES RESPONSUM.

Ein junger evangelisch-lutherischer Geistlicher in Connecticut, welcher früher in Leipzig studirte, hatte als Mitglied der Missouri-Synode, in welcher, wie er schrieb, „die Frage, ob der den Juden verbotene Wucher mit unseren heutigen Interessen gleichbedeutend sey, ob diese beiden Begriffe sich decken, ob also Zinsen nehmen in allen Fällen Sünde sey, zu einer brennenden Frage geworden", die eine nicht geringe Anzahl der dortigen Pastoren bejahe, andere aber verneinen, während eine nicht unbedeutende Zahl schwanke, — im Januar 1869 an den Verfasser, seinen frühern academ. Lehrer, das briefliche Ersuchen gerichtet, sich mit dieser Frage zu beschäftigen und die nachstehend formulirten Fragen zu beantworten. Das erbetene und hier in erweiterter Gestalt folgende biblisch-ethische Responsum ging nach Monatsfrist über das Meer ab, worauf am 9. April die Rückantwort erfolgte: „Empfangen Sie für diesen mir erwiesenen grossen Liebesdienst meinen herzlichen Dank und seyen Sie des versichert, dass Ihre Mühe von Gott reichlich gesegnet werden wird. Schon hat sie etwas gefruchtet. Erst gestern bin ich von einer Conferenz, die in Philadelphia abgehalten und auf der die Wucherfrage besprochen wurde, zurückgekehrt. Als Grundlage der Verhandlungen dienten Thesen, die ich geschrieben hatte, und es gelang mir durch Gottes Gnade, alle

Brüder zu überzeugen, dass aus den alttestamentlichen Wucherverboten sich die Sündlichkeit der Zinsen an sich nicht erweisen lasse. Rücksichtlich Luc. 6, 35 kam es zu keiner Einigung, da die Zeit uns nöthigte, die Verhandlungen abzubrechen. Ein ernster Kampf steht uns auf unserer allgemeinen Synode in Fort Wayne Indiana im kommenden Herbste bevor. Um so schwerer wird er werden, da eine nicht unbedeutende Anzahl alle Zinsen für sündlich hält und unter ihnen gerade die Leiter unserer Synode." — Ueber die Ergebnisse der hier erwarteten Synode berichtet das „Protocoll der Verhandlungen der deutschen evangel.-luther. Gemeinde U. A. C. zu St. Louis, Mo., über die Wucherfrage nebst einigen Auszügen aus den Schriften von Theologen vor und nach der Reformation, und anderen dieselbe betr. Documenten, St. Louis 1867, wonach alles Interessennehmen auch im geschäftlichen Leben Todsünde sey und vom Reiche Gottes ausschliesse, doch sey Wittwen und Waisen ein Nothwucher und auch den Banken das Zinsennehmen gestattet: eine Theorie, wogegen americanische Kaufleute und auch Pastoren Verwahrung einlegten. Das letzte Wort in dieser, vielmehr nur vertagten, Frage ist hiermit, wie selbstverständlich, auch für America noch nicht gesprochen.*

---

* Zur betr. orientirenden Literatur, worin auch die zu verschiedenen Zeiten im civilen und canonischen Rechtsgebiete sehr verschiedenartige legislatorische und practische Auffassung der in Rede stehenden Frage von dem absoluten Zinsverbote bis herab auf selbst kirchliche Ausleihung von Capitalien gegen Zinsen geschichtlich berücksichtigt ist, gehört eclectisch: Unterricht, ob ein Christ ohne Verletzung s. Gewissens kein Geld auf gewöhnlichen und landesüblichen Zinss ausleihen könne, 1616; — *Cl. Salmasius, de usuris, 1638; de modo usurarum, 1639; de mutuo, 1640; de fenore trapezitico, 1646; — J. D. Michaelis, de mente ac ratione legis Mos. usuram prohibentis, in: Syntagma commentatt. II; Ders., Mos. Recht III, § 152 ff.; — *Marezoll, de usuraria pravitate, 1837; — Rizy, üb. Zinstaxen und Wuchergesetze, 1859; — M. Neumann, Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsgesetze, 1865; — *P. F. Reichensperger, gegen die Aufhebung der Zinswuchergesetze, 1860; — *14. Synodal-Bericht der Allgem. deutschen evangel.-luther. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten (auf Grund von 24 Thesen des P. Brohm, wonach [Th. 8] Wucher „das Ausleihen von Geld auf Interessen", und mit dem Beschlusse, der Begriff der Nächstenliebe fordere, dass bei allen Contracten die Gefahr auf beiden Seiten gleich vertheilt werde), St. Louis 1869; — *W. Endemann, die nationalöconom. Grundsätze der canonischen Lehre, in: Hildebrand,

Die obenerwähnten, dem Verfasser vorgelegten Fragen waren, mit ihrer Beantwortung, folgende.

I.

a) **„Was ist der Sinn der Worte נֶשֶׁךְ, תַּרְבִּית und מַרְבִּית nicht bloss nach der Etymologie, sondern auch nach dem Sprachgebrauch?“**

נֶשֶׁךְ entstammt der Wurzel נָשַׁךְ beissen, und dies vorzugsweise vom Schlangenbiss (Gen. 49, 17. Num. 21, 8. 9. Spr. 23, 32. Pred. 10, 8. 11. Am. 5, 19. 9, 3; Piel Num. 21, 6. Jer. 8, 17; nur einmal von pseudoprophetischem Beissen oder Fressen Mich. 3, 5). Danach ist nun auch נֶשֶׁךְ (ein Nagen) etwas Nagendes, wie denn auch das Partic. נֹשֵׁךְ Hab. 2, 7 mit מזעזע „Peiniger“ parallel und mit למשסות „zu Plünderungen“ verbunden steht.

Diesem נֶשֶׁךְ entspricht treffend unser deutsches Wucher

Jahrbb. für Nationalöconomie u. Statistik, I, 1863 (rec. von Funk in Tüb. theol. Quartalschr. 1867 I, 110 ff.); Ders., Studien in der romanisch-canonist. Wissenschafts- u. Rechtslehre bis gegen Ende des 19. Jahrh. I (bez. a. d. Wuchergesetzgebung), 1874; — *Hollenberg u. Jacobson, in Herz. RE. XVIII, 267—276; — *F. X. Funk, Zins und Wucher, e. moral.-theol. Abhandl. mit Berücksichtigung des gegenwärt. Standes der Cultur und der Staatswissenschaften, 1868; Ders., üb. die öconom. Anschauungen der mittelalterl. Theologen, in: Ztschr. für die ges. Staatswissenschaft XXV, 125 f.; und: Geschichte des kirchl. Zinsverbots, 1876; vgl. das. XVI, 461 ff. 550 ff. G. Schmoller, zur Geschichte der nationalen und öconom. Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode; — *G. Fritschel, die Zinsfrage (12 Thesen üb. das Ausleihen von Geld auf Interessen), 1869; — *A. G. Doehler, d. Lehre vom Wucher, in: Ztschr. für d. ges. luth. Theol. u. K., 1870, II, 260—281; — *F. Pfalz, Bilder aus dem deutsch. Städteleben im Mittelalter, II, 70 f., 1871; — Contzen, Geschichte der volkswirthschaftl. Literatur im Mittelalter, 1872; — *F. M. Schober, das Bundesgesetz vom 14. Nov. 1867 (üb. Wucherrecht und Wuchergesetze), 1872; — J. Falke, wissenschaftl. Beil. d. Leipz. Ztg. 1874, 28; — F. H. Geffcken, zur Wucherfrage, in: Allgem. conserv. Monatsschrift für d. christl. Deutschland, 1879, I, 44 ff.; — P. Ehrhardt, die nationalöconom. Ansichten der Reformatoren, in: Theol. Stud. u. Cr. 1880, IV, 666 ff.; darunter bes. Luther in s. „Sermon vom Wucher“, WW. Erl. XVI, und: an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen, Bd. XVIII: s. unt. S. 308. 312; — Vgl. auch W. Roscher, Grundlagen der Nationalöconomie; — und Neue Bibelstudien, Art. IX: „das Wort Gottes üb. die Reichen dieser Welt; quellenmässige Darstellung der bibl. Lehre vom Besitz irdischer Güter.“

als ein üppiges und bez. schmarotzerisches Wachsen und Sichbestocken des ausgeliehenen Capitalstammes: übrigens eben diese Bestockung selbst eine Metapher, welche auch in dem griechischen und neutestamentlichen τόκος (eig. Zeugung, Geburt: Matth. 25, 27. Luc. 19, 23; LXX für נֶשֶׁךְ Exod. 22, 24. Lev. 25, 37. Deut. 23, 20 hier und im folg. V. mit dem Verb. ἐκτοκίζω für חֶשְׁרְךָ; Ps. 15, 5. Ezech. 18, 8. 13. 17) und in dem lateinischen *fenus*, *feneror* (vom alten *feo* erzeugen, gebären, vgl. *fetus*, *fecundus*) wiederkehrt.

Die fraglichen anderen beiden Ausdrücke תַּרְבִּית und מַרְבִּית, nach Lev. 25, 36 f. einander synonym und beide vom Hiphil der Wurzel רָבָה sich vermehren (s. vervielfältigen), bezeichnen hiernach eine Vermehrung des Ursprünglichen (πλεονασμός LXX Lev. 25, 37. Ezech. 18, 8. 13. 17), also Auf- oder Zulage, Zuschlag (LUTHER „Uebersatz" Lev. 25, 36 f. Spr. 28, 8. Ezech. 18, 8. 13. 17), kurz ein Plus. Gewöhnlich nun unterscheidet man נֶשֶׁךְ von מַרְבִּית (תַּ׳) so, dass ersteres auf Geld-, letzteres auf Victualienzins gehe (MICHAEL. a. O. § 153), wofür Lev. 25, 37 את כספך לא־תתן לו בנשך ובמרבית לא־ תתן אכלך spricht, wie für ersteres auch Ps. 15, 5 כספו לא נתן בנשך, und etwa Exod. 22, 24., wo mit Geldverleihen (הלוה כסף) ein Auferlegen von נשך verbunden wird; daneben kommt נשך jedoch auch als das Gattungswort vor, daher Deut. 23, 20 נשך כסף נשך אכל נשך כל־דבר אשר ישך, beides übrigens auch, ohne specielles Object, unmittelbar nach einander als נשך ותרבית Lev. 25, 36. Spr. 28, 8. Ezech. 18, 17. 22, 12 oder im parall. membr. Ezech. 18, 8. 13. Sicherlich bezeugt auch diese Nebeneinandersetzung eine Sinnesmodification, und die stetige Ordnung dieser Aufeinanderfolge zugleich eine feste Gradation, wobei das voranstehende und auch schon etymologisch gehässigere נֶשֶׁךְ das stärkere ist, so dass sich beides zu einander wie Wucher und Interessen oder Zins verhält, dieses entstanden entweder und wahrscheinlich aus *census*, Schatzung, Quote in Naturalien oder auch Geld als urspr. von Grund und Boden und mit verschiedenem Betrage der Rente, wie denn zumal der Zehent (*decimae* Vulg. mit *decimare* für ἀποδεκατοῦν) auch bei LUTH. u. a. „Zins" (verzinsen) heisst; oder auch aus *centesima*, d. i. Procent, wie schon Neh. 5, 11 מְאַת הכסף והדגן התירוש והיצהר אשר אתם נשים בהם; bei LUTHER

für beides zusammen „Wucher und Uebersatz“. Vorläufig ist daher Ersteres, „Wucher“, gewiss das Schroffere (oder auch Willkürlichere) als etwas für den Entleiher „Zehrendes“, vgl. *usura vorax avidumque in tempore fenus, Lucan. pharsal.* 1, 181), Letzteres, „Zins“, an sich nur etwas für den Darleiher Erspriessliches als „Vermehrung“ und Interessen. Doch werden empirisch die nun folgenden Schriftstellen selbst eine sittliche Abstufung der beiderseitigen Bezeichnungen nicht zum Ausdruck bringen.

*

b) **„Und was ist daher der Sinn der den Juden gegebenen Wuchergesetze: Exod. 22, 25. Lev. 25, 35. 36. Deut. 23, 19. 20?“**

Exod. 22, 24 (hebr.): „Wenn Geld du verleihest (חלוה von לוה hangen) an **mein Volk**, das **bedrückte** (עני) **bei dir**, sollst du nicht seyn ihm wie ein Verleiher (נשה, wie auch Hiph. השיא Ps. 89, 23 parallel mit עִנָּה drücken, an נֹשֶׁךְ alliterirend), nicht sollt ihr auflegen ihm Wucher“ (נשך)!

Lev. 25, 36. 37. (Nach V. 35: „Und wenn in **Verfall** kommt **dein Bruder**, und wankt seine Hand **bei dir**, sollst du ihn unterstützen, ein Gast und Beisasse so soll er leben bei dir!“) „Nicht mögest du nehmen von seiner Seite Wucher und Zins, und sollst dich fürchten vor deinem Gott, und es soll leben **dein Bruder bei dir.** Dein Geld sollst du nicht geben ihm um Wucher, und um Zins nicht geben deine Speise!“

Beide Stellen haben das gemeinsam, dass sie, die erstere allgemein („mein Volk“), die andere individuell („dein Bruder“, dessen „wankende Hand“ auch vielleicht auf unverschuldete Unfälle und Untüchtigkeit hindeutet), einerseits beide nur von Verarmten und zwar Benachbarten (עמך „bei, neben dir“, also zugleich genauer Bekannten) handeln, und andererseits beide verbieten, Solchen gegen Wucher und Zins etwas zu leihen, so dass sie mithin Darlehne unverzinslich erhalten sollen. Demnach stellen beide das Darlehn nur als eine besondere, für den Empfänger etwas ehrenvollere, Art von Almosen (ἐλεημοσύνη, d. i. Mitleid, Erbarmen, vgl. Michael. § 152) dar,

welches sich von positiven Gaben und Geschenken (die auch nachher in der neutestamentlichen Hauptstelle Luc. 6, 35 als ἀγαθοποιεῖτε „wohlthun" unmittelbar mit δανείζετε „leihen" verbunden werden) nur dadurch unterscheidet, dass dort etwas nicht absolut, sondern nur relativ, nämlich zu unentgeltlichem zeitweiligen Niessbrauch verliehen wird, sowie auch Deut. 15, 7f. an Gaben für einen verarmten Bruder sich sofort Darlehne anschliessen. Zugleich ist diese *pia causa* in obigen beiden Stellen ein wirklicher Act der Pietät, sowohl gegen Gott, um „dessen Volk" es sich handelt (Exod. 22, 24), als gegen den „Bruder", als solchen (Lev. 25, 36).

Dahingegen scheint jene gleichmässige erstere Beschränkung dieses Gebotes auf Bedürftige und zwar Nachbarn zu fehlen in der dritten Hauptstelle,

Deuter. 23, 20. 21 (hebr.): „Du sollst nicht Wucher treiben gegen deinen Bruder, Wucher mit Geld, Wucher mit Speise, Wucher mit irgend einer Sache, womit man (oder auch die da) wuchert (נֶשֶׁךְ hier vom vorhergehenden נֶשֶׁךְ wohl ebenso unmittelbar denominirt als vor- und bez. nachher הַשִּׁיךְ נֶשֶׁךְ, vgl. auch מַשֶּׁה הַשֶּׁה Deut. 15, 2).* Gegen den Fremden magst du Wucher treiben, und gegen deinen Bruder sollst du nicht Wucher treiben, auf dass dich segne Jehovah dein Gott in all deinem Handanlegen in dem Lande, wohin du kommen wirst es einzunehmen."

In dieser Stelle (Deuter. 23, 20f.) ist nicht mehr, wie vorhin, der schweigende Gegensatz von armen benachbarten Brüdern theils zu vermögenden, die ja auch einer solchen Wohlthat unentgeltlichen Darlehns gar nicht bedürfen, theils zu entfernten Glaubensbrüdern, sondern ein offener anderer Gegensatz zwischen Glaubensbrüdern (mit jenen obigen Pietätsrücksichten) und „Fremden". Hier nun regt sich die Frage:

---

* In dem der Stelle Deut. 23, 20. 21 specifischen denom. Hiphil הִשִּׁיךְ wird man eine sachlich entscheidende Emphase, etwa des masslosen Wuchers, weder an sich noch auch darum finden können, weil dasselbe sowohl von dem Bruder (mit לֹא) als von dem Fremden gebraucht wird. — Gar nicht gehört hierher die daher auch ausser Frage gebliebene Stelle Jer. 15, 10 לֹא־נָשִׁיתִי וְלֹא־נָשׁוּ־בִי „nicht habe ich geborgt und nicht haben sie geborgt mir", so dass hierdurch Zwist entstanden wäre; s. Keil z. d. St.

*

c) **„Ist namentlich letztere Stelle (Deuter. 23, 20 f.) so aufzufassen, dass unter dem 'Bruder' alle Israeliten, wohl auch Fremdlinge in Israel, oder nur, wie in den anderen Stellen, der 'arme' zu verstehen ist?"**

Der in dieser Stelle genannte „Bruder" (אָחִיךָ) begreift allerdings gewiss auch die „Fremdlinge (גֵּרִים) in Israel", die ja ausdrücklich gegen jede Art von Bedrückung geschützt (Exod. 22, 20 הונה; 23, 9 לחץ; Lev. 19, 33. Jer. 22, 3; Ezech. 22, 7. Sach. 7, 10 עשק) und auf gleiche Linie mit den Armen, Wittwen und Waisen, ja noch vor diese letzteren gestellt werden (Exod. 22, 20 f. Jer. 12, 3. Ezech. 22, 7) und überhaupt „wie Eingeborene unter Israel" (כאזרח מכם) behandelt und „gleich Israel geliebt" (Lev. 19, 34), wie ihnen hinwiederum verarmte „Brüder" eben gleichgestellt werden sollen (ob. Lev. 25, 35). — Die so gemeinte Categorie dieser „Brüder" aber kann, schon weil sie überhaupt darlehnsbedürftig sind, keine andere seyn als die in den beiden früheren Stellen (wie auch Deut. 15, 7 f., wo bei der freigebigen Unterstützung „armer Brüder" auch vom Darleihen [העביט, gegen Pfand, עבוט, 24, 10 ff.] je nach ihrem „Bedarf" die Rede ist), also die der Armen und Bedürftigen. Wäre dem nicht so, dann wäre ja die früher wiederholte ausdrückliche Restriction zinslosen Darlehns an Arme und Bedürftige ganz überflüssig gewesen, sofern nun auch der Gesammtheit unterschiedlos ebendieselbe Gunst zu Theil werden sollte. Vielmehr eignet die nur mehr generelle Recapitulation gerade dem volksthümlich zusammenziehenden Character des Deuteronomium (S. 10). — So ist es denn auch hier zunächst die *analogia fidei* und der Grundsatz *Scriptura sui interpres*, was an dieser Stelle eine absolute Geltung des, vielmehr eben durch die früheren Stellen temperirten, Wortausdrucks d. h. die Behauptung eines Verbots des Zinsnehmens von jedwedem Israeliten unmöglich macht. Hierzu kommt apagogisch auch noch dies, dass, wenn in der That von jedem Darlehn an Israeliten jeder Zins für Israeliten unerlaubt gewesen wäre, eben nach den Worten unserer Stelle „Wucher mit irgend einer Sache, womit man (oder die da) wuchert" unt. and. auch jeder Pacht- und Miethzins, sowie jede verzinsliche Handelsbeihülfe verboten gewesen, hiermit

aber die volle Entwicklung des Lebensverkehrs innerhalb Israels selbst bis zur beiderseitigen Unerträglichkeit, ja fast bis zur Unmöglichkeit eingeengt und unterbunden worden seyn würde, und es ist wohl bemerkenswerth, dass der betr. Vers am Schlusse ausdrücklich auf jene definitive Zukunft hinweist, wo Israel sein eigentliches Land einnehmen werde. — Die somit nach dem vollen Context wie nach der Natur der Sache auch hier mitverstandene Beschränkung unentgeltlichen Darlehns an Brüder auf Arme und Nachbarn konnte übrigens an unserer Stelle nicht einmal formell wiederholt werden, darum, weil in ihr eben ein, natürlich jenen engeren nicht aufhebender, anderer, neuer und weiterer Gegensatz auftritt, nämlich nicht mehr der zwischen Arm und Reich, Nah und Fern in Israel, sondern der von „Brüdern" und „Fremden". Und wie nach dem Früheren die mit unentgeltlichem Darlehn zu unterstützenden „Brüder" nun selbstverständlich Bedürftige und Nachbarn sind, so stehen andererseits die „Fremden" unter keiner dieser Rubriken, und zwar dies erstlich aus dem Grunde, weil eine Ausnahme zu Gunsten der Armen unter den Fremden, gegen welche letztere überhaupt der Wucher verstattet wird, jetzt wohl hätte erwähnt werden müssen, da sie, anders als bei den Armen Israels, im Gesetz bisher noch nicht vorgekommen war; sodann aber passt zu den „Fremden" ebensowenig auch das zweite der obigen Requisite unentgeltlichen Darlehns, nämlich die Nachbarschaft (עמך). Denn ein „Fremder" steht — in Beantwortung der ferneren Frage —

*

d) **„Und wer ist unter dem נָכְרִי zu verstehen?"**

authentisch im Gegensatz von „Bruder" (Deut. 17, 15 אִישׁ מִקֶּרֶב אָחִיךָ), ist nicht „aus ihrer Mitte" (נכרי אשר לא־אחיך הוא ebds.), ist überhaupt „nicht aus dem Volk Israel" (1 Kön. 8, 41 הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, vgl. Richt. 19, 12), demnach ein Nicht-Israelit und auch ausserhalb Israels heimisch (was גֵּר, ein Gastfremdling, nicht mehr ist)*, daher auch sonst

* Ueber נכרי, als Ausländer, s. bes. auch Hiob 19, 15 (nach der Steigerung V. 13f. Brüder, Bekannte, Verwandte, Befreundete, אחי, ידעי, קרובי, מידעי): גָּרֵי בֵיתִי („meine Hausgenossen", d. i. mein Hausgesinde, und אמהתי „meine Mägde") halten für einen זר, Fremdling mich; ein נכרי, 'Stockfremder' (Del.) bin ich geworden in ihren Augen.

von der den Israeliten gewährleisteten pietätsvollen Behandlung eximirt, wie z. B. im Erlassjahre (S. 69 f.) der Schuldenmahnung unterworfen (Deut. 15, 2 f.).

Was konnte nun aber ein solcher „Fremder", der also nicht einmal als arm characterisirt und übrigens auch schon nach dem obigen Gegensatze und dem Worte selbst als fern wohnend zu denken ist, so dass auch nicht einmal von einer vorübergehenden Verlegenheit desselben und um so weniger die Rede seyn kann, da der allbarmherzige Gott gewiss einen armen Reisenden nicht dem ausbeutenden Wucher seines „heiligen" Volkes wird preisgegeben haben, — was konnte ein solcher Fremder und Ferner überhaupt von Israeliten zu leihen haben? Es können durchaus nur Handels- und Geschäftsursachen dazu, d. h. solche Angelegenheiten seyn, wobei der „Fremde" einen Erwerb machen will, den er aber mit eigenen Mitteln wenigstens nicht in gleicher Ausdehnung würde erreichen können, weshalb er eben zu einem Anlehn bei ihm Fremden schreitet. Weisen doch auch selbst die hebräischen Namen für Kaufmann סֹחֵר und רֹכֵל auf das „Umherziehen", diese primitive und moderne Art des Handels, ebenso wie auch die dritte Bezeichnung dafür כְּנַעֲנִי (Canaanäer, Hiob 40, 30. Spr. 31, 24. Jes. 23, 8) auf die Fremde hin. Kann es uns aber da noch Wunder nehmen, ja wird es nicht vielmehr ein selbstverständliches Erforderniss für eine doch zuletzt auch den grossartigsten Verkehrsverhältnissen jederzeit noch gewachsene Glaubens- und Sittenordnung, dass diejenigen Massnahmen, die, zwar überall den heiligen Normen des Decalogs, hier des siebenten Gebotes, unterstellt, in ihrem Detail aber eben nur mercantile und insofern nicht-religiöse, sondern nur etwa die ohnehin wechselnden Schranken politischer Legislatur (nam. mit sogen. „landesüblichem Zins") angehende Verhältnisse betreffen, einfach freigegeben werden, wie es nun eben Deuter. 23, 21 (S. 300) geschieht, indem hier ein über die früher genannten Pietätsbande hinausgehendes rein sociales oder internationales Verhältniss, im Gegensatze zu jenen, eben freigelassen, d. h. der unendlich verschiedenartig möglichen Gestaltung der Zeiten, Lagen und Umstände und dabei immer zugleich der gegenseitigen Vereinbarung überlassen wird? Während also der verneinende Theil im 21. wie im 20. Verse sich nur im Haus-

und Familienkreise bewegt, berührt der concessive Eingang des 21. Verses das darüber hinausliegende conventionelle Gebiet: hier ist relative Gestattung, dort ein zwar absolutes Verbot, welches sich indess eben kraft der früheren Specialanordnungen nur auf Arme und Nachbarn beschränkt. Diesen zufolge können aber auch hier solche Israeliten, die nicht aus Armuth, sondern etwa zu Speculationen fremden Geldes bedürfen, nicht mitgemeint seyn, was übrigens zuletzt nur zu deren eignem Schaden der Fall seyn würde, da ein solches absolutes Verbot des Zinsnehmens die weder das tägliche Bedürfniss des Entleihers noch die Moral des Darleihers und vielmehr nur das beiderseitige Interesse angehenden Unternehmungen einfach verhindern würde. Während hier vielmehr beide Theile selbst zuzusehen haben, dass sie durch Eingehen etwaiger Vereinbarungen nicht zu Schaden kommen, hat die Religion hiermit, ausser den alles beherrschenden Geboten der Redlichkeit und Billigkeit (wie sie z. B. der angef. St. Lev. 19, 34 von dem Fremdling in Israel V. 35 f. sich anschliessen, vgl. Deut. 25, 13 — 15. Spr. 16, 11 u. a.), nichts mehr zu schaffen. Ebenso wie die heil. Schrift nichts über den Preis von Waaren bestimmt hat und bestimmen hat können, ausser dass sie gut und richtig seyn sollen; ebenso wenig hat sie dies in Betreff des Preises von Geld gethan, welches eben auch eine Waare seyn kann und ist. Ob dieser Waarenpreis überhaupt, oder nur für einen Niessbrauch auf Zeit gezahlt wird, ist für unsere Erörterung gleichgültig; und ebenso kann zu anderen Zeiten dieser Preis als Zinsfuss niedriger oder höher seyn, vielleicht enorm hoch (נֶשֶׁךְ als „Beissen") erscheinen: es liegt das alles eben an Zeiten und Umständen und hat für seine concrete Gestaltung in der Religion kein Gebot oder Verbot. Darum heisst es eben nur ganz allgemein concessiv: „gegen den Fremden magst du Wucher treiben". Da nun aber andererseits unter dem „Bruder", gegen welchen keinerlei Wucher erlaubt wird, nur eine bestimmte Classe von Israeliten zu verstehen war, so wird eben auf die übrigen Israeliten, welche unter diese Categorie nicht fallen und eben auch nur zum Geschäftsbetriebe und Erwerbe entleihen, auch ganz dieselbe allgemeine Concession anzuwenden seyn. Denn das gar nicht Erwähnte kann nicht willkürlich unter ein anders

bedingtes Verbot, sondern nur unter die allgemeinere Norm, hier gottesfürchtiger Gewissenhaftigkeit, Milde und Billigkeit, subsumirt werden.

Als zwingendes Ergebniss über Deut. 23, 20 f. haben wir somit nach der näher bestimmten Analogie, nach Gegensatz und Sachlage das Gebot des Nichtwucherns gegen die Brüder nur als gegen die Armen unter diesen, und andererseits die Gestattung des Wucherns, d. h. Zinsnehmens gegen die Fremden in Wirklichkeit nur als gegen Wohlhabende und vielmehr Speculirende unter diesen zu verstehen. Diese doppelseitige Limitation ist im Text, nur um den hier geltenden vollen Gegensatz zwischen „Bruder" und „Fremdem" nicht zu verwischen und zugleich eben auch als selbstverständlich, unausgesprochen, wohl aber vorausgesetzt.

* * *

II.

„Sind diese den Juden gegebenen Wuchergesetze um solcher Stellen willen, wie Ps. 15, 5. Prov. 28, 8. Ezech. 18, 13. 17. 22, 12., auch für uns Christen verbindlich?"

Jene Gesetzstellen sind, da sie nicht rituell-typischen, sondern moralischen Inhalts sind, fort und fort, ja nach Matth. 5, 17 ff. (S. 272) für uns Christen im höchst vollkommensten Masse verbindlich, wie sie denn eben auch noch ausser und nach dem Gesetze in den übrigen Theilen der alttestamentlichen Offenbarung wiederkehren, in den Psalmen, Sprüchen und Propheten.

Jene nachgesetzlichen Stellen sind —

Psalm 15, 5: (Im Gezelt Jehovahs auf seinem heiligen Berge wird bleiben, V. 1, und nimmer wanken, V. 5) „wer sein Geld nicht giebt um Wucher, und Bestechungs-Geschenk über einen Unschuldigen nicht nimmt," — wo schon der Parallelismus des zweiten Gliedes zeigt, dass hier überhaupt von Bedrängten und Verfolgten die Rede ist.

Prov. 28, 8: „Wer mehret seine Habe durch Wucher und durch Zins, er wird für den, der Elenden gnädig ist, sie sammeln" (לְחוֹנֵן דַּלִּים ist nicht Inf. Poel, son-

dern Partic. Kal, wie 19, 17 zeigt: „es leihet Jehovah'n wer gnädig ist einem Elenden", חוֹנֵן דל, und Ps. 112, 5 „gut daran ist ein Mann, der gnädig ist und darleihet", חוֹנֵן ומלוה): wo also das im Gegensatz dazugefügte דלים zugleich die durch den Wucher Verletzten als „Elende" bezeugt.

Ezech. 18, 8: (Nach V. 7 „Wer sein Brot einem **Hungrigen** giebt und einen **Nackten** bedeckt mit Kleidung,") „wer um Wucher nicht giebt und Zins nicht nimmt, — gerecht ist er, leben, leben soll er, ist der Spruch des HErrn Jehovah", V. 9: wo mithin der organische Zusammenhang zwischen V. 7 und 8 den Ausspruch ebenfalls als eine gottwohlgefällige Bezeigung gegen Bedürftige erweist. — Und ebenso sind ebendieselben gemeint

Ezech. 18, 13: (Nach V. 12: „**Bedrückt** und **Arm** hat er gedrängt", —) „um Wucher hat er gegeben und Zins genommen, und er sollte leben?" cet. — Desgleichen auch

Ezech. 18, 17: „Wer von einem **Bedrückten** zurückhält seine Hand, Wucher und Zins nicht nimmt, — er soll nicht getödtet werden um der Missethat seines Vaters willen: leben, leben soll er!" — Nicht anders endlich auch

Ezech. 22, 12: „Bestechungs-Geschenk haben sie genommen in dir, um Blut zu vergiessen; Wucher und Zins hast du genommen und übervortheilt deine Genossen (רעיך, deinen Nächsten) mit **Druck**, und Mich hast du vergessen, ist der Spruch des HErrn Jehovah," — wo ebenfalls schon allein der Zusatz „mit Druck" (בעשק) das Hülf- und Wehrlose der also Misshandelten anzeigt.

So sind es denn auch in diesen aussergesetzlichen — wie ja gewiss zugleich auf jenen gesetzlichen ruhenden — Stellen des Alten Bundes überall Gedrückte, Elende und Hülfsbedürftige, denen man nicht gegen Wucher und Zins leihen soll, hiermit aber in ihnen eine Bestätigung der Gesetzstellen darüber enthalten, dass deren Verordnung vom unentgeltlichen Darleihen gleichfalls durchgängig eben nur in jener Beschränkung zu verstehen und alles Darüberhinausliegende freigelassen

ist. — Um so mehr aber sind diese gleichartigen Anordnungen des Alten Testaments auch für den Christen in ihrer Ex- und Intension verbindlich, wie sie ja denn auch dem christlichen Geiste und wiedergeborenen Gewissen so ganz und gar entsprechen, nur dass die armen „Brüder" selbstverständlich unsere Glaubens- und Reichsgenossen in dem neutestamentlichen „Volke Gottes" sind, welchem ebenmässig und dazu im positiven Sinne das Wort gesagt ist: „Lasset uns Gutes thun gegen Jedermann, allermeist aber gegen des Glaubens Genossen" (πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως, Gal. 6, 10; vgl. Ephes. 2, 19).

* * *

III.

„Giebt es im Neuen Testamente eine Stelle, wo Zinsen auf ausgeliehenes Capital zu nehmen den Christen verboten wird? Darf man Luc. 6, 35 hierherziehen? Bedeutet δανείζειν an sich schon: leihen, ohne Zins dafür zu nehmen?"

Die angeführte Stelle Luc. 6, 34. 35 lautet: „So ihr leihet (δανείζητε) denen, von denen ihr hoffet zu erhalten (λαβεῖν, ℵBL, oder wiederzuerhalten ἀπολαβεῖν, T. Rec.), welcherlei Dank ist euch? Auch Sünder Sündern leihen, auf dass sie wiedererhalten das Gleiche. Vielmehr liebet eure Feinde, und thut wohl, und leihet μηδέν(α) ἀπελπίζοντες." Da nun dieses ἀπελπίζειν sonst nirgends „wiederverhoffen" (Vulg. *nihil inde sperantes,* Luth. „dass ihr nichts dafür hoffet") bedeutet, sondern im Gegentheil *(per omnem linguae usum,* Morus) *desperare,* aufhören zu hoffen oder aufgeben (vgl. z. B. 2 Macc. 9, 18 τὰ κατ' αὐτὸν ἀπελπίσας), so ist entweder sächlich die Lesart μηδὲν ἀπελπίζοντες so viel als *nihil desperantes* (Grimm, Lex. N. T., wie auch Lachm. ob. in Vulg. liest), nämlich mit Rücksicht auf die in den folgenden Worten verheissene göttliche Wiedererstattung; oder es ist persönlich mit Cod. Sinait. und Tischendorf 8 μηδένα ἀπελπίζοντες (vgl. 1 Thess. 3, 3) zu lesen, was bedeuten würde entweder: indem ihr niemand (als wiedererstattungsfähig) aufgebet, oder auch transitiv: indem ihr niemand hoffnungslos macht, d. h. zur Verzweiflung bringt (s. Passow, als eben mit τινά), wie schon Peschittho ܘܠܐ ܠܡܣܟܢܘܢ

ܣܒܪܐ ܕܐܢܫ (*neque praecidite spem alicujus*) und später eine Reihe namhafter Exegeten (Junius, de Dieu, Hammond, Knatchbull, Lydius, A.) b. Wolf, Cur. u. Kuinoel, nur dass diese das fehlende α an μηδεν hart apostrophiren mussten, da ihnen jede directe crit. Autorität fehlte, welche aber jetzt eben in Cod. ℵ erstanden ist und womit auch die Parallelstelle Matth. 5, 42 (τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς, s. u.) am besten zusammenstimmt. Wie dem nun auch immer sey, ist hier doch jedenfalls allenthalben gar nicht von den in Frage stehenden Zinsen, sondern einfach nur von Zurückerstattung des Darlehns selbst die Rede (ἀπολαβεῖν τὰ ἴσα „das Gleiche wiedererhallen", V. 34), welches also ein Christ vorkommenden Falls in Gottes Namen daranwagen solle. Das Verbum δανείζειν selbst ist dafür irrelevant: es heisst überhaupt leihen, ohne oder mit Zins; ersteres wohl Sir. 29, 1 ff. (Hesych. δανείζει· μεταδιδοῖ τοῖς ἐνδεέσι, κιχρᾷ), letzteres bei den Griechen grundsätzlich, vgl. etwa Sir. 18, 33 μὴ γίνου πτωχὸς συμβολοκοπῶν ἐκ δανεισμοῦ. — Dabei versteht es sich indess von selbst, dass auch dieses, die äusserste Hingebung heischende, Gebot, um nicht mitsammt der himmlischen Wahrheit selbst dem schnödesten und gerade den gewissenhaftesten Frommen schlechthin ruinirenden und der Mittel zur rechten Wohlthätigkeit beraubenden Missbrauche von Seiten des Ersten Besten, Muthwilligen oder Liederlichen, ausgesetzt zu werden, *cum grano salis* oder ebenso mit Schlangenklugheit als mit Taubeneinfalt (Matth. 10, 16) geübt werden soll, nicht anders als die unmittelbar vorhergehenden vom Darreichen auch des andern Backens zum weiteren Schlage u. s. w. (V. 29 vgl. 3, 11), oder, noch unmittelbarer, wie Matth. 5, 42 (s. ob.): „dem, der dich bittet, gieb, und von dem, der will von dir borgen (δανείσασθαι), wende dich nicht ab!"* Sicher hat auch diese neutestamentliche Stelle nur augenblicklich Hülfsbedürftige (sonst leicht „Verzweifelnde") und nicht etwa geldsuchende

---

* „Das begehrt unser Herr Christus nicht, dass ich mit meinem Gute zum Bettler werde und den Bettler zum Herrn mache, sondern seiner Nothdurft soll ich mich annehmen; dass der Arme mit mir esse, ich aber nicht mit dem Armen, oder ich meinem Hause den Bedarf nehme und gebe ihn dem Fremden." Luther, s. Luthardt, Ztschr. f. k. Wissensch. u. k. Leben, 1880, V, 250 (Mart. Luthers Streitschriften gegen den Wucher S. 245 ff., s. ob. S. 297).

Capitalisten im Auge, mit denen es überhaupt nur die Geschäftsrücksicht, nicht aber Erbarmen und Gottesfurcht zu thun haben. Doch erfährt auch dieses weltlich-sociale Geschäftemachen an sich selbst, wie jede andere nur ehrliche Berufsart, im Neuen Testamente keine Missbilligung; vielmehr lesen wir im Gleichniss von den anvertrauten Pfunden Luc. 19 V. 13 den Befehl des verreisenden Herrn an seine Diener: πραγματεύσασθε! und V. 15 den des zurückkehrenden, sie zu rufen, dass er erführe τίς τί διεπραγματεύσατο; und zwar diese Geschäftsgewinne selbstverständlich nicht von Armen, sondern nach V. 28 ausdrücklich als von der „Wechselbank", τράπεζα, und nach Matth. 25, 27 von den τραπεζίταις oder „Banquiers", welche beiläufig nicht als „Fremde" signalisirt sind, und zwar dennoch ausdrücklich „mit Wucher" (τὸν τόκῳ Luc. 19, 23; τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ Matth. 25, 27). Ja der so gewonnene Mehrertrag vom ausgeliehenen Capital bewegt sich hier sogar zwischen 100 (Matth. 25, 16f. 20. 22), ja 500 (Luc. 19, 18) bis zu 1000 Procent (V. 16 ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς): je mehr aber die Diener so gewonnen haben, desto grössere Belobung und Belohnung wird ihnen zu Theil (Matth. 25, 21. 23. 28 f. Luc. 19, 17. 19. 24 f.). Und dazu ist dies, was sonach etwas Unsittliches nicht seyn kann, wie auch ohne Andeutung irgend eines Gegensatzes, ein Vorbild gleichen geistlichen Wuchers mit den uns anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 13 ff. Luc. 19, 11 ff.). —

So finden wir denn beide Testamente, Gesetz und Evangelium in voller Harmonie, das eine zugleich das andere in noch helleres Licht setzend.

Die heilige Schrift bindet ebenso als sie, zumal zarte Gewissen, frei macht. Hier bindet sie den begüterten Bruder dahin, dem ihm wohlbekannten bedrängten Bruder auch in Gestalt eines unentgeltlichen Darlehns, sey es an Geld oder Lebensmitteln, beizuspringen, was aber eben nur eine besondere Art der helfenden brüderlichen Liebe ist und nach der ganzen ersichtlichen Intention der Vorschrift bloss vorübergehende und, wiewohl dringende, doch nur geringere Verlegenheiten betreffen kann, deren Hebung uns daher kaum selbst in grosse Verlegenheit bringen würde. Für diese um Gottes-

willen geübte brüderliche Uneigennützigkeit haben wiederum beide Testamente reiche Verheissung göttlichen Segens, im Alten Bunde Deut. 23, 21., noch höher greifend im Neuen Bunde Luc. 6, 35. Und in dieser Richtung sey denn auch unser Thun: „ja, ja!“ Was aber hier „darüber“ ist, d. h. wo es einen „Fremden“, nicht den Bruder, gilt, und (was jedenfalls einst in Israel bei den wesentlich nur auf Ackerbau und Viehzucht begründeten Erwerbsarten kaum vorkam) irgendwer nicht aus momentaner Bedrängniss, vielmehr nur zur Mehrung seines Vermögens durch irgendwelche, über seine augenblickliche Kraft hinausgehende, lucrative Unternehmungen von uns borgen wollte, — da sind wir frei, da legt unser Gott uns nicht die Verpflichtung auf, dass wir vielleicht mit unserem Zehr-, Noth- und Ehrenpfennig und mit dessen Gefährdung einem Solchen unentgeltlich zu Dienst stehen müssten. Hat doch schon Michaelis a. O. § 152 als Billigkeitsgründe für Zinsentnahme in solchen Fällen wesentlich diese drei angeführt: a) die Gefahr, das Capital zu verlieren, heische eine billige Compensation; b) der Vortheil fremden kaufmännischen Gebahrens mit unserem Gelde mache auch einigen Antheil davon für uns zur Billigkeit, nur dass derselbe, bei dieser eigenthümlichen Art von Compagniegeschäft, meist im voraus normirt ist, während der des Entleihers von diesem selbst wohl in der Regel noch grösser verhofft wird; und ebenso rechtfertige c) die einstweilige Unmöglichkeit, vorkommende günstige Gelegenheiten zu nutzbarer Anlage unseres Capitals, etwa in liegenden Gründen oder in eigenen industriellen Unternehmungen, eine Schadloshaltung von Seiten dessen, welcher inzwischen Vortheile, ja vielleicht gerade die uns selbst so entgangenen, davon genossen hat. (Sonach nicht nur *lucrum cessans,* sondern leicht auch *damnum emergens.)*

Würde doch auch überhaupt, wenn dem nicht so seyn sollte, eben die Christenheit, noch ganz anders als Israel mit seiner kleinen Zahl von „Brüdern“, geradezu isolirt und aus der Welt, die sie doch erfüllen und durchdringen soll, verdrängt, hiermit aber das Salz von der Speise gelöst und das Licht unter den Scheffel gestellt werden. Die Christen würden, um von den grossartigen Verkehrsverhältnissen mit ihren gemeinnützigen Consortialunternehmungen oder selbst auch kirchlichen

und Schulzwecken, Staats- und Communalanleihen u. s. w. zu schweigen und überhaupt nur die eine und die andere, leicht weiter zu verfolgende, Richtung anzudeuten, auch kein Haus, kein Gestock zu vermiethen, kein Grundstück zu verpachten haben. Denn wenn Zins für Wohnung und Feld, und zwar eben auch von Seiten wohlhabender Pächter, für ihn unerlaubt wäre, würde dann nicht der Christ vielmehr dahin gedrängt, sein Vermögen etwa in liegenden Gründen anzulegen und diese, mit Aufgabe jedes sonstigen Berufes, selbst zu bewirthschaften, da ausserdem die Jahreserträge davon, dem isolirten Wortlaute nach, unter jene beengende und beängstigende Rubrik unerlaubten Wuchers fielen? Und dennoch ist das eine wie das andere in That und Wahrheit nur Ertrag und Frucht durch Arbeit wohlerworbener und ersparter, darum auch mit Recht productiver Habe, gleichviel ob dieser Ertrag in Geld (wie auch selbst Hoh. Lied 8, 11., vgl. andererseits τόκος und *fenus* ob. S. 298, wie auch *fructus pecuniae,* Caes., b. g. 6, 19) oder, was eben ganz auf dasselbe hinauskommt, in nutzbarem Geldeswerth oder Naturalien (Matth. 21, 34. 41. Luc. 20, 10) besteht.* Trägt man doch übrigens sogar für die *officinae*

* Würde der alte und erneuerte Einwand (welcher als solcher hier freilich schon durch den Zweck der Entleihung, d. h. Erlangung positiver Vor- oder Abwendung wirthschaftlicher Nachtheile ebenso als durch Zinszahlung in gleicher Münze verschwindet), dass nämlich Geld im Kasten ja unfruchtbar sey und Nichts hervorbringen könne, doch ebenso auch auf Kornspeicher und auf brachliegenden Grund und Boden passen, während für ausgethanes Geld, welches daher eher condensirte Realitäten als unfruchtbar zu nennen wäre, auch alle Naturalien zu haben sind. Von den verschiedenen Unzukömmlichkeiten bei entgegengesetzter einseitiger Auffassung mögen beispielsweise nur diese herausgegriffen werden: Wie man nachgeborene Kinder, nach Vererbung des väterlichen Stammgutes etwa an das älteste, dann noch mit Geld oder Werthpapieren, wenn diese kein wirkliches Aequivalent für Grund und Boden sind, redlich abfinden könne? Oder ob andererseits etwa ein christlicher Auswanderer nach America sein zu Landankauf bestimmtes Vermögen dort irgend einem ihn darum angehenden Speculanten zinslos hinzugeben moralisch verpflichtet seyn solle? Und würde nicht, da auch der Kaufmann, um leben und redlich bestehen zu können, Procente von seinen Waaren nehmen muss, zuletzt aller Handel, diese Vermittlung zwischen Realien und Geld, ausschliesslich den Nicht-Christen zufallen? (Apoc. 13, 17.) — Würde nicht dies und Anderes die neue transatlantische Theorie über Geld und Fructificirung ad absurdum führen?

Spiritus Sancti, unsere Kirchen, kein Bedenken mehr, ihr zu geistlichen und frommen Zwecken gestiftetes Vermögen unter gleichen Bedingungen verzinslich und nutzbar anzulegen.*

Und so gilt denn zuletzt auch hier:

„Es ist Alles euer — Alles ist euer: Ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes.“ (1 Cor. 3, 21. 22.)

---

* Ueber die sehr merkwürdige Geschichte der — vielfach auf Verkennung der jetzt erörterten Schriftstellen beruhenden — Wuchergesetzgebung zumal innerhalb der christlichen Kirche selbst s. die betr. Literatur ob. S. 296 f. Während noch Constantin d. Gr. als Zins von Geld monatlich die Centesima (vgl. ob. S. 298 f.), also jährlich 12 Procent und von Früchten bis zu 50 Procent gestattete, ward das specifisch-christliche Zinsverbot durch Päpste (Leo, Alexander III., Gregor X., Clemens V.) und Concilien, bes. seit 443 — 1425 eingeführt, welches aber schon damals durch Verpfändung nutzbarer Güter oder Zölle, Leibgedinge und andere Renten leicht umgangen (s. bes. ob. S. 297 b. Funk u. Pfalz, vgl. L. Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, 1869, S. 155 f.), und von den Reformatoren, zumal auch von Luther, nicht absolut in Geltung gelassen ward, dessen schon oben (S. 297. 308) berührte Ansichten mit den von uns hier exegetisch entwickelten wesentlich übereinstimmen.

BIBELSCHOLIEN.

ZU DEM

ALTEN UND NEUEN TESTAMENTE.

BIBELSCHOLIEN.

ALTES TESTAMENT.

Genesis 1, 5 ff. ויהי־ערב ויהי־בקר יום וגו׳. Der betr. „Tag“ selbst vollendet sich also zunächst bis zum „Abend“, ideal weiter aber und, auch die zwischeninneliegende Nachtperiode hindurch, definitiv bis zum folgenden „Morgen“. Daher auch 2, 2: „und so vollendete Gott — mit dem erst nun beschlossenen 6. Tage, d. h. mit dem Morgen des 7. Tages — sein Werk“ (vgl. ob. S. 76), ähnlich als nach Fertigstellung aller landständischen Arbeiten erst am darauffolgenden Tage der feierliche Schluss des Land-Tags erfolgt. Der Steigerung vom Particularen zum Universalen entspricht innerlich die von טוב der 6 Tagewerke (V. 4 ff.) zu dem summirenden טוב מאד (V. 31) der Gesammtschöpfung.

Gen. 2, 1 enthält das Passivum וַיְכֻלּוּ sachlich nur dasselbe als das Activum וַיְכַל V. 2 persönlich, um so Gott (אלהים), den Anfänger (בראשית 1, 1), hier am Ende ebenso ausdrücklich auch als den Vollender (ויכל), sonach überhaupt als das A und das Ω des ganzen Schöpfungswerkes hervorzuheben.

Gen. 2—3. Den Uebergang von Cap. 1 (V. 31 כל־אשר עשה והנה־טוב מאד) zu Cap. 2 — 3 würde als einzigartiges Motto Alles überbrückend das einfach tiefe Wort unseres Dichters bilden: „die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual“ (letzteres zur Illustration von Cap. 3).

Gen. 3, 16. Dem so verhängnissschweren Sündenfalle folgen die göttlichen Strafsentenzen in der Ordnung seines Verlaufs (vgl. N. Bibelstud. S. 83 ff.). Die Urverführerin, die dämonisch

besessene Schlange, trifft (V. 14f.) Verfluchung mit Ausstossung aus der Thierwelt, einer specifischen neuen Leibesgestalt und Lebensweise, und als ihr Verhältnis zu dem von ihr betrogenen Weibe und zu deren Nachkommenschaft ewige tödtliche Feindschaft. Das verführte Weib empfängt (V. 15) das Urtel grosser Mühseligkeit (עצבון generell, wie V. 17 auch vom Manne), spec. der Schwangerschaft mit schmerzlichen Geburten, und schliesslich als weitere specifisch weibliche Bestimmung: וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ, wofür LXX καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει, deutlicher Vulg. *et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui,* und LUTHERS Uebersetzung: „und dein Wille soll deinem Manne unterworfen seyn, und Er soll dein Herr seyn", wogegen der Halle'sche „revidirte Text" lauten würde: „und dein Verlangen soll nach deinem Manne seyn" cet.*

* Wir nehmen hier Gelegenheit, dem mit den „im Auftrag der zur Revision der luther. Bibelübersetzung berufenen Conferenz herausgegebenen" Proben zugleich veröffentlichten Ersuchen um Beurtheilung derselben und des Vorhabens, den so revidirten Luthertext zum gottesdienstlichen, häuslichen und Schul-Gebrauch des deutschen Volkes zu bestimmen, nach unserem geringen Theile nachzukommen. Wohl könnte man den gleichzeitig kundgegebenen Grundsätzen für das dabei geübte Verfahren im Wesentlichen beipflichten, wenn nicht, da zu jeder pectoralen Uebersetzung, ausser Sprach- und Sachkenntnissen, ganz vornehmlich auch innere Sympathie, also bei der heiligen Schrift Plerophorie des Glaubens unerlässlich ist, schon die ungleichartige Stimmung der zur Action und Approbation zugezogenen Mitglieder der Conferenz, unter denen sich auch namhafte Vertreter der sogenannten Vermittlungstheologie befinden, wieder Bedenken, wie a priori so auch in der Ausführung gerechtfertigt, erzeugen müsste. Geht nun der Zweck dieser Revision überhaupt dahin, „den gesicherten Ertrag der exegetischen Forschung von drei Jahrhunderten in die deutsche Volks- und Kirchenbibel aufzunehmen, worauf die Gemeinde sogar ein Recht habe", widrigenfalls „man Gefahr liefe, vermeintliche Verbesserungen aufzunehmen, die vielleicht in nicht ferner Zeit als Verschlimmbesserungen erkannt werden könnten", und noch näher „nur solche Uebersetzungsfehler zu berichtigen, bei denen nach dem übereinstimmenden Urtheil der neueren Ausleger nicht bloss negativ die Fehlerhaftigkeit der Luther'schen Uebersetzung, sondern auch positiv die Richtigkeit der an ihre Stelle gesetzten als zweifellos constatirt gelten darf", so würde es sich bei diesem an sich plausiblen Grundsatze nur um die Frage der Treue in seiner Ausführung handeln. Allein dieses leitende Princip ist bereits dadurch wieder durchbrochen, dass man auch „Ausnahmsfälle" statuirte, „in denen die Conferenz über vereinzelte neuere Rechtfertigungsversuche der Erklärung Luthers hin-

Der Unterschied dieser deutschen Uebersetzungsvarianten beruht auf der Auffassung von תְּשׁוּקָה, welches, überhaupt nur noch zweimal (4, 7 und H. L. 7, 11 mit עַל־) vorkommend, in שׁוּק, שָׁקַק laufen wurzelt, mithin Laufen und (namentlich mit אֶל־) Zu- oder Nachlaufen bedeutet, was sich dann bildlos zerlegen kann 1) in heftiges Begehren oder Gelüst nach etwas (so eben die Revision mit Delitzsch u. Keil, wie noch Neue Bibelstud. S. 84. 94), oder 2) in eifriges Bemühen oder emsige

---

wegsehen zu müssen glaubte, weil sie sich von der Unbefangenheit des Urtheils ihrer Urheber (unter denen sich auch ein Philippi, M. Baumgarten u. A. befinden, s. nachh. zu Gen. 4, 1), — wenigstens nach ihrer Majorität und also auch nicht ohne Compromisse, — nicht zu überzeugen vermochte." Aber noch viel wichtiger als dieses Hereinspielen der Subjectivitäten ist die weit grössere Frage, ob denn, bei allem Fortschritt in linguistischen und realen Wissenschaften unser Zeitalter auch die einheitliche dogmatisch-ethische Competenz dazu habe, das Wort Gottes dem deutschen Volke ohne Vorurtheil wirklich und definitiv richtiger wiederzugeben, als ein solcher Gottesgelehrter, wie der grunddeutsche Luther, gethan? Ja, vielleicht ist keine Zeit innerlich hierzu weniger befähigt gewesen, als die in solcher Gährung befindliche unsrige. Sie sollte wirklich im Stande seyn, Luthers grösste That, was seine Bibelübersetzung unfraglich ist und bleibt, corrigirend umzugestalten? Hätte sich dies nicht auch, etwa um die Mitte dieser letzten „drei Jahrhunderte" und bis in das unsrige herein, auch die sogenannte Aufklärungsperiode, und sie vielleicht noch zuversichtlicher, zutrauen mögen? Was würde uns diese *(vestigia terrent)* für einen verballhornten Luther-Bibeltext vererbt haben! Und welchen wirklichen „Ertrag" hat denn nun die dermalige Textrevision mit solchem Aufwande an Kräften und Zeit für die Erbauung der Seelen und den Ausbau der Theologie erbracht? *Quid dignum tanto feret hic promissor hiatu?* Wir wollen einem Zittel nicht die These nachsprechen, man habe „bei dieser revidirten Lutherbibel wahrscheinlich bemerkt, dass man Camele verschluckt und Mücken geseiht habe." Aber auch die Revisionsconferenz selbst hat erklärt: „man habe sich nicht auf die Berichtigung dessen beschränken dürfen, was unmittelbar für den Heilsglauben von Bedeutung ist: in diesem Falle würde man überhaupt **nicht viel zu berichtigen** finden": wonach man sich wenigstens bei classischen Stellen der luther. Uebersetzung vor „Verschlimmbesserungen" um so mehr hätte in Acht nehmen mögen, um nicht auf ein bewährtes Kleid unnöthigerweise neue Lappen zu setzen. Aber eben auch dieses, wie geneigt man auch immer seyn wird, die im Ganzen geübte Vorsicht anzuerkennen, nämlich neue Irrthümer statt alter Wahrheit zeigen sich, wie man bereits an der eben hier in Rede stehenden Hauptstelle Gen, 3, 16 und weiterhin zumal 4, 1; ferner 25, 18. 31, 53. 36, 6 u. a., um nur das Erste Bibel-Buch und auch nicht Controverses zu berühren, ersehen mag. Und so können wir uns auch schon nach diesen

Beflissenheit und Geschäftigkeit um etwas (vgl. 27, 40 רוד als gleich רוץ), also auch Dienstwillig- und Dienstgewärtigkeit, *officiosa observantia,* wie im Griech. διάκονος BUTTMANN, Lexilog. I, 218ff., aus prosodischen Gründen von διάκω, gleich διώκω, hurtig laufen, ableitet. Nach dieser Hinsicht ist der Sinn unserer Stelle: „Deine Beeiferung wird gerichtet seyn nach deinem Manne," also wie in LUTHERS und in der latein. Uebersetzung. Die hiernach auf absolute Willensabhängigkeit des Weibes von ihrem Manne sprachlich führenden Gründe werden aber zugleich von Seiten des Contextes positiv und apagogisch auch zwingende. Es spricht nämlich für LUTHERS

Inductionsbeweisen nur dem Rostocker „Erachten über die Frage, ob eine Emendation der luther. Bibelübersetzung nöthig und räthlich erscheint" (1863, welches beiläufig nur 15 verbesserungsfähige Stellen anerkennt) und in Uebereinstimmung mit so gewichtigen theologischen und philologischen Namen wie HENGSTENBERG, HUPFELD und JAC. GRIMM (deutsche Gramm.), ja auch schon im Sinne und zu Ehren LUTHERS selbst, dieses deutschesten Genies in Person, Geist, Gemüth und Sprachgefühl, uns ebenso ablehnend erklären, da Er von seiner ebenso markigen als schönen und bis auf den Tonfall wohllautenden, zugleich dem Original fast in Congenialität nahekommenden und auch bis zuletzt gebesserten Bibelübersetzung (N. T.) schon im voraus protestirend sagte: „es ist mein Testament und meine Dolmetschung, und soll mein bleiben und seyn". Wer nun etwas anderes damit vorhat, er würde unserem Volke (welchem zu Gefallen man ja z. B. auch Gen. 37, 3. 23 Joseph den, weil 'in der Volksvorstellung eingebürgerten', „bunten Rock" liess, vgl. V. 36) sein gelesenstes und religiös-classischestes Buch, welches ihm in Kirche, Schule und Haus, vor allem aber in seinen Kernsprüchen und agendarischen Handlungen schon Jahrhunderte lang gleichsam in Blut und Leben übergegangen ist, verdächtigen und leicht verleiden; er würde ihm damit, als einen zu dem vermeinten Gewinn ausser allem Verhältniss stehenden Erfolg, da es dann bald eine alte und eine neue Bibel geben würde, zugleich das allein noch übrige und kräftigste innere Einheitsband durchschneiden. So hüte man sich denn, zumal auf diesem heiligen Gebiete, vor der Textzuschneidung eines solchen Classikers *in usum Delphini!* Man verzichte auf eine sogen. Revision des critisch genau hergestellten ächten Luthertextes wenigstens in der sanctionirten Kirchen-, Schul- und Volksbibel, wobei selbstverständlich, wie auch schon bisher, probehaltige Erläuterungen nicht ausgeschlossen sind. Darum können wir diese rhapsodischen Bemerkungen nur mit der aus tiefem Herzen kommenden, hochernsten Warnung beschliessen: *Videant Consules ne quid detrimenti capiat respublica Germanorum sacra!* Dies ist ein grösseres „Recht der Gemeinde", ja das Grundrecht der deutschen Nation! — *Dixi et salvavi animam meam.*

Auffassung der Stelle von der Bestimmtheit des weiblichen Wollens durch ihren Mann Folgendes. Es gilt a) eine Strafe, und zwar, ebenso wie vorher bei der Schlange und nachher bei dem Manne, eine habituelle, was die nur transitorische der Schwangerschaft und Geburt noch nicht, wohl aber die stetige der Willensabhängigkeit von dem Manne ist; es gilt b) einen Gegensatz zu der vorausgegangenen thatsächlichen Folgeleistung des Mannes gegen das Weib, weshalb diesem auch sofort 3, 17 seine eigne und ebenfalls lebenslängliche Strafe darum zuerkannt wird, „weil er gehört habe nach der Stimme seines Weibes"; hierzu kommt c) der im andern Falle hinkende, in diesem aber ausschliesslich passende Zu- und Gegensatz: והוא ימשל־בך, „und Er soll herrschen über dich": und dies nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Speciellen α) durch das emphatisch voranstehende autocratische הוא, αὐτός, als Ausdruck einer sicher sprachlich vorhandenen, im andern Falle aber verschwindenden Autorität, wie auch β) durch das ebenso energische ימשל־בך, welches entsprechend eine unbedingte Herrschaft über etwas anzeigt, sowie sie auch nach 1, 26 (mit רדה ב, ebenfalls eig. niedertreten) der Menschheit über die ganze animalische und übrige Welt zukam. — Und hiermit stimmt denn auch nicht nur die Weltgeschichte aller Zeiten und Völker seit dem Sündenfalle, sondern auch die weitere göttliche Offenbarung, namentlich auch die des Neuen Testamentes, woraus wir nur anzuführen brauchen z. B. von Paulus 1 Cor. 14, 34 für die Frauen ὑποτάσσεσθαι, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει (d. i. die Thora, eben an uns. St.); ingleichen auch Eph. 5, 21 ff. mit ὅτι ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός, für welchen durchgängigen Gehorsam (ἐν παντί) dem Weibe aber auch die Liebe und der aufopfernde Schutz des Mannes gebühren (V. 25); ferner Col. 3, 18 f. und 1 Tim. 2, 11 ff. (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ — οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός — Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα, καὶ Αδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν κ. τ. λ., also ein sogar doppelter, physiologischer und historischer Grund). Und gleichermassen, auch sogar im Ausdruck, Petrus 1 Petr. 3, 1. 5 f. — Diesen directen und indirecten positiven Beweisen für die Richtigkeit der lutherischen Uebersetzung von Gen. 3, 16 treten aber zu noch weiterem Erweise und parallel auch noch apagogische oder den Wider-

spruch *ad absurdum* führende Folgerungen abschliessend zur Seite. In dem gegentheilig supponirten Falle, dass dem Weibe in der für immer massgebenden göttlichen Strafsentenz, statt Gehorsams, vielmehr vorherrschende Wollust verordnet sey, würde 1) nicht nur die wesentlichste Strafe des Weibes für den von ihr sogar inaugurirten Sündenfall wegfallen, sondern dafür 2) auch noch etwas an sich Gottwidriges, wie 3) auch noch heute empirisch Unweibliches geboten erscheinen, was, zugleich eine unmotivirte Beleidigung gegen das ganze weibliche Geschlecht, den Stempel absoluter Unzulässigkeit an der Stirn trüge. — Nach diesem allen ist die Substitution der Halle'schen Uebersetzungsrevision für den Luthertext nicht allein durch die agendarisch-liturgische Sanction der in unserer Kirche überall hiernach formulirten Trauungsworte, sondern auch durch den gesammten Context der Stelle selbst, ebenso wie durch eine unumstössliche Ethik und internationale Aesthetik zu verwerfen! Hören wir indess auch noch den Versuch des Revisions-Referenten für die Uebersetzung: „dein Verlangen soll nach deinem Manne seyn", zu deren Rechtfertigung D. Riehm (das 1 B. Mos. cet. S. 30) nur Folgendes zu sagen weiss: „Da der in Luthers Uebersetzung ausgedrückte Gedanke im folgenden Satze mit hinreichender Bestimmtheit ausgesprochen ist, während dabei eine nicht unwichtige biblische Beleuchtung des Verhältnisses beider Geschlechter zu einander verloren geht, so schien eine Berichtigung wünschenswerth." Unsere Erwiderung hierauf ist diese: Da die beiden fraglichen Sätze eben erst durch Luthers Auffassung zu ihrer natürlichen Correspondenz gelangen, durch die neue Sinnesunterstellung aber vielmehr ein unnatürliches Verhältniss beider Geschlechter zu einander, und dies sogar als ein göttliches Strafgebot, auftauchen will und soll, so ist diese erste bedeutendere angebliche Berichtigung im vollsten Sinne eine „Verschlimmbesserung", — übrigens zugleich ein Beleg dafür, dass zur exegetischen Befähigung auch selbst eine homogene und congeniale Moral wesentlich erfordert wird.

Von wenigstens nicht geringerer Bedeutung, und zwar eben auch zur Beleuchtung der unternommenen Bibelübersetzungsrevision, erscheint, nur mehr in das dogmatische Gebiet einschlagend, —

Gen. 4, 1 (vgl. N. Bibelstud. S. 93 ff.). — Der tiefe Eindruck, den die dem Tode verfallenen Ursünder von dem, sie wie eine Arche noch über dem Wasser haltenden, Protevangelium (3, 15 f., N. Bibelstud. S. 85 ff.) empfingen und inbrünstig festhielten, wird an zwei Aeusserungen Beider erkennbar. Von Adam heisst es nämlich, nachdem auch noch über ihn das Gottesurtheil gesprochen worden (3, 17—19), in offenbarer Erinnerung an das über sein Weib, sogleich V. 20: „er nannte den Namen seines Weibes חַוָּה" (als Piel-Form 'Lebengeberin', in die Zukunft hinausblickend, während הָאָדָם, als Inbegriff der „von der Erde genommenen" Menschheit, auf den Ursprung zurücksieht), „weil", wie unser Historiker hinzufügt, „Sie geworden ist die Mutter jedes Lebendigen" (כל־חי, d. h. jedes Menschen, wie Ps. 143, 2. Hiob 12, 10. 30, 23). Nachdem dann noch von einer thierischen Bekleidung als Viaticum (V. 21) für die auf den Schlangenrath (V. 45) volle Gottgleichheit titanisch anstrebenden Menschen (V. 22ª), dem eiligen Motiv ihrer Vertreibung aus dem Paradiese (V. 22ᵇ f.), und von dessen Verwahrung gegen eine Rückkehr in dasselbe (V. 24) berichtet worden, setzt 4, 1 mit dem Versuch oder doch Anschein zur unmittelbaren Verwirklichung jenes Protevangelium (3, 15) ein: „Und Adam erkannte Eva sein Weib, und sie ward schwanger (ותהר) und gebar (ותלד, beides mit Reminiscenz an הרנך und an תלדי בנים 3, 16: was sich bei dem Zweitgeborenen 4, 2 nicht so wiederholt) Cain (את־קין), und da sprach sie (zum Erweise des Eindrucks von dem Protevangelium eben auf Eva): קניתי איש את־יהוה, womit, wie zuvor Adam ihr, nun sie ihrem erstgeborenen Sohne den Namen קין (in Annomination zu קנה κτᾶσθαι und κεκτῆσθαι, wie LXX ἐκτησάμην, und Vulg. *possedi*, vgl. בית von בנה), ebenso wie auch die Mutter dem wirklichen Jungfrau-Sohne עִמָּנוּאֵל (Jes. 7, 14 vgl. Luc. 1, 31; S. 326 f.), giebt mit den Worten: „ich habe erlangt (gleichsam als den heissersehnten Preis für die Mühsale des הרון und לדת 3, 16) — איש, einen Mann", was, da es hier nicht einem Weibe gegenübersteht, wo es auch vielmehr זכר (1, 27) heissen würde, einen emphatischen Sinn hat wie auch 1 Sam. 26, 15 David von Abner הלוא־איש אתה ומי כמוך בישראל. Aber Eva setzt (mit noch näher determinirendem את־) auch noch hinzu — את־יהוה. Freilich wird dieses את־ auch

als Präposition „*cum*, mit", gefasst; allein gerade dieser Ausdruck את־יהוה kommt in diesem Sinne von *cum Jova* sonst nirgends vor, womit ja auch Jehovah als ein coordinirter Factor erscheinen würde. Anders ist die Präposition עם und mit אלהים, wie 1 Sam. 14, 45 von Jonathan עשה עם־אלהים, wofür Luth. vorsichtig: „Gott hat's durch ihn gethan". Trotzdem nimmt unser את־יהוה in jenem Sinne von *cum Jova*, „mit Jeh." d. h. mit Hülfe Jehovahs, nach LXX (διὰ τοῦ θεοῦ) und Vulg. *(per Deum* [*Dominum*]), auch die Hall. Revisions-Conferenz: „ich habe einen Mann durch den HErrn", eine in dieser Fassung auch darum sehr missverständliche Uebertragung, weil bei ihr ein schlichter Leser oder Hörer unter dem „Mann" auch Adam gemeint glauben könnte, woneben übrigens auch das einfache „habe" für קניתי zu jeder anderen Wiedergabe mehr passen würde als gerade zu der von der Rev.-Conferenz gewählten Auffassung. Aber selbst richtig von Cain, als einem mit Gottes Beistand geborenen Menschen, verstanden, gewönne man hiermit in einer so überaus knappen und ihres heilsgeschichtlichen Ziels unverwandt eingedenken Darstellung nur einen davon absehenden und in sich abgerissenen Ausruf Evas, hierin aber, ausser der sprachlichen Unmöglichkeit, einen ausser Verhältniss zu dem Ganzen stehenden, nur unbedeutenden Gedanken besonders aufbewahrt. Diesem allen weiss der Referent selbst, D. Riehm („Zur Revision der Lutherbibel", 1882, S. 9), abermals in einer der sog. Vermittlungstheologie eignenden, mehr durch Phrase als Inhalt imponirenden und den dogmatischen Ausfall lieber durch irgend ein ethisches Surrogat ersetzenden Ausdrucksweise nur mit Folgendem zu begegnen: a) apologetisch, „es sey für die religiös-sittliche Lebensanschauung unseres Volkes nicht ohne Belang, dass die Stammmutter des menschlichen Geschlechts — welche der frommen Mutterfreude über die erste Geburt eines das Bild Gottes an sich tragenden Menschen (NB. auch nach dem Falle, und zwar ein Cain, vgl. V. 5) in dem Dankbekenntniss (?) Ausdruck gebe, — gleich bei der ersten Geburt ihr Kind als ein Gnadengeschenk Gottes angesehen und anerkannt habe", was doch alles zu dem emphatischen קין mit dem erklärend voranstehenden קניתי wie zu dem erst nachstehenden את־יהוה (selbst als *cum J.)* ebensowenig passen will als V. 2 das mütter-

liche Stillschweigen bei der Geburt Abels, während doch sonst z. B. bei den Geburten der Söhne Jacobs (C. 29 f.) immer ein bezüglich annominirender Ausruf wiederkehrt. Gleichwerthig tritt hierzu b) polemisch die jener sogar noch vorausgehende „Erwägung, bei D. Riehm, dass der evangel. Gemeinde (?) alle Erkenntniss des stufenmässigen Fortschritts der alttestamentlichen Heils-Offenbarung unmöglich gemacht würde, wenn die deutsche Bibel im Widerspruch mit dem hebr. Grundtexte (welchen Widerspruch der eigne Correferent der Revisions-Commission, D. Franz Delitzsch, in seiner Genesis mit besserem Rechte leugnet, da der Grundtext 'dies grammatisch gar wohl bedeuten könnte') — auch in ihrem revidirten Texte schon Eva ein Bekenntniss der Gottheit des Messias ablegen liesse." Ist das aber nicht ein vollständiger *circulus vitiosus* der Logik, ein *a priori* gemachtes System, eine Schlussfolgerung schon aus einer *petitio principii,* und ein nothwendig verstümmelndes und verrenkendes Procrustesbett? Erst stellt man ein Gesetz des Fortschritts der Offenbarung auf, nach welchem der Inhalt der Offenbarung dann selbst gemessen und bez. bestimmt werden soll! Und das will Unvoreingenommenheit und Unbefangenheit im eminenten Sinne seyn und heissen? Aber eben *hinc illae lacrymae,* — ein augenfälliger Beweis, wie bedeutsam die persönliche Glaubens- und auch selbst die moralische Stellung eines Exegeten und Luthertext-Revisors für seine Aufgabe und die Correctheit seines Werkes (S. 316) und auch sogar für die einfache Logik ist. Umgekehrt sollte die Regel erst aus der Substanz des Thatbestandes abstrahirt werden. Diese aber wirft das falsche System sofort um. Nein, Eva hatte schon das Protevangelium, welches vor allen ihr zum Troste gegeben war und daher nicht erst dem Verständniss späterer Geschlechter offenbar werden sollte; sie hat es auch *in thesi* ganz richtig verstanden und ist in ihrem festen und inbrünstigen Glauben, welcher ihr nicht gegen eine ethische Sentimentalität, wie sie den öffentlichen Geburtsanzeigen unserer Zeit geläufig ist, umgetauscht werden soll und darf, ein besserer *Doctor theologiae* gewesen, als mancher *rite promotus,* und es ist ein mehr als nur subjectives Unrecht, welches D. Riehm dadurch begeht, dass er diese nächsterste Stelle nach dem Protevangelium selbst, dessen theoretisch erster Commentar

sie ist, aus den Messianischen Stellen des Alten Testaments überhaupt gestrichen hat.* Für das Gegentheil hiervon, also für unbedingte Beibehaltung des zeitherigen Luthertextes, d. h. für die determinirende Epexegese von את־יהוה zu איש, sprechen unumstösslich vielmehr folgende sprachliche und sachliche Gründe: 1) das את־ als *nota accus.* steht ebenso vor- als nachher, nämlich V. 1 in ידע את־חוה und ותלד את־קין, und V. 2 ללדת את־אחיו את־הבל, so dass für das mitteninnestehende את־יהוה die gleiche Präsumtion gewiss näher liegt als die des את־ als Präposition *cum*, um so mehr als gerade die Verbindung von את־יהוה als *cum J.* sonst eben im ganzen Alten Test. überhaupt nirgends wiederkehrt. Hierzu kommt aber auch noch real, 2) dass Eva, in ihrem unsäglichen Elende nur durch jene Gottes-Verheissung von dem Weibes-Samen, welcher der teuflischen Schlange den Kopf zertreten werde, noch aufrecht erhalten, jetzt in ihrer Erstgeburt zunächst und vorliegend ein *masculum semen* als jenes הוא des Protevangeliums, also eben einen איש sieht; zugleich weiss sie aber sehr wohl, dass blosse Menschen- und immerhin auch Manneskraft jenem nun tiefer erkannten Urfeinde immer noch nicht gewachsen, dass hierzu vielmehr eine gleicherweise transscendente Incarnation Gottes selbst erforderlich sey, und zwar nicht sowohl des, auch von der Schlange 3, 1 und 5 so benannten, אלהים als des allmächtigen Natur- und Weltgottes, sondern vielmehr des menschenfreundlichen Heilsgottes und Spenders jenes Trostwortes, יהוה, wonach denn איש so mit יהוה verbunden einen Gott-Menschen (θεάνθρωπος) ergiebt. Das nur vor dem zweiten dieser Namen stehende את־ begegnet dabei nicht allein dem sonst naheliegenden Missverständnisse, dass man איש יהוה als *virum Domini* (wie, eben mit Ignorirung des את־, anfänglich auch

* Wie — theologisch und auch ethisch — ungleich tiefer urtheilt der von der Revision seines Uebersetzungswerkes durch seine Epigouen so angegriffene Luther, wenn er eben über die in Rede stehende Stelle in Enarr. in Gen. ed. Erl. I, 307 seq. (vgl. unt. S. 326) sagt: *Etsi autem haec spes falsa fuit, tamen apparet Hevam fuisse sanctam mulierem et credidisse promissioni de futura salute per semen benedictum. — Promissio quidem certa et vera erat, sed de individuo nihil erat significatum, quod vel Cain vel Habel esset futurus ille victor serpentis. Itaque quum de individuo statuit Heva, fallitur et frustra tam superbum et laetum nomen imponit filio.*

Luther selbst, Enarr. I, 307 seq., übersetzte, obwohl auch da schon mit der Bemerkung, *quod ex carne nihil quam caro potest nasci,* p. 309) fassen könnte und würde, sondern eben dieses את־ vor dem zweiten *nomen* eignet gerade der Epexegese ganz besonders, als „nämlich" (Jehovah), wie dieses determinirende את־ denn auch sonst einem solchen zweiten Accusativ, und vornehmlich eben bei *nom. propr.,* zukommt (v. Ewald ALB. § 277 d 2), als z. B. 6, 10 ויולד נח שלשה בנים את־שם את־חם ואת־יפת.

Nun hatte sich aber noch überdem die Revisions-Conferenz (s. ob. S. 316 f.) vorgesetzt, „im Allgemeinen nur solche Uebersetzungsfehler zu berichtigen, bei denen nach dem übereinstimmenden Urtheil der neueren Ausleger nicht bloss negativ die Fehlerhaftigkeit der Luther'schen Uebersetzung, sondern auch positiv die Richtigkeit der an ihre Stelle gesetzten als zweifellos constatirt gelten darf", — ausser wo „die Conferenz sich von der Unbefangenheit des Urtheils ihrer bez. Gegner nicht zu überzeugen vermochte." Zur concreten Erhärtung jenes objectiven Grundsatzes bemerkt daher D. Riehm zu Gen. 27, 41 (Esau sprach in seinem Herzen ויקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את־יעקב אחי): „mit Rücksicht darauf, dass Luthers Uebersetzung ('dass mein Vater Leid tragen muss, denn ich will' cet.) auch noch in neuerer Zeit vertheidigt worden ist, verzichtete man auf die Berichtigung: 'da man um meinen Vater Leid trägt; dann will ich' cet.)" Warum verzichtet man denn nun aber nicht auch bei der in Rede stehenden noch viel wichtigeren Stelle 4, 1 auf die jetzt aufgenommene sogen. Berichtigung? Waren deren Gegner wirklich und noch viel mehr „befangenen Urtheils", wobei wir den schon begründeten Vorwurf dogmatischer Befangenheit dem Referenten nicht zurückgeben wollen. Nächst Luther selbst haben nämlich die von der Revisions-Conferenz verworfenene Erklärung unserer St. (4, 1) nicht nur Syr. und Targum., Reuchlin, Bugenhagen, Calov, J. Gerhard, M. Geier u. a. (s. Neue Bibelstud. 1866, S. 96 f.), sondern eben auch gerade von neueren Auslegern, welche demnach mit jenen älteren zusammen einen „exegetischen Erwerb" sogar vieler, früherer und späterer, Jahrhunderte darstellen können, wie F. Philippi, Baumgarten, Boehl, Hoelemann

(a. O.), auch Le Beau (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1871, II, 217 ff.), von denen Ref. Riehm nur den ersten und dritten gekannt oder doch erwähnt hat. Und solches alles behauptet resp. ignorirt der betr. Syndicus der Rev.-Conferenz „um der Wahrheit willen" (Riehm, „1 B. Mose — in revid. Text" S. 31 und wiederholt „Zur Rev." S. 9). — Unmöglich kann und darf sich eine Revision unserer deutschen Luther-Bibel mit solcher „Verschlimmbesserung" derselben einführen; vielmehr bleibe es bei der so tief ernsteren und allseitig richtigeren Sinneserfassung, welche als die wirkliche Luthers selbst auch der Ref. D. Riehm (aa. OO.) mit den Worten anerkennt: „Erst durch den Corrector in der Lufft'schen Druckerei in Wittenberg, M. Rörer, ist 1546 die Lesart 'den Mann, den HErrn' (statt des früheren 'den Mann des HErrn', *virum Domini*, s. ob. S. 225, denn *cum Domino* hat Luther selbst niemals übersetzt) aufgenommen worden. In diesem Falle aber hat er [M. Rörer] in der That Luthers eigene Absicht zur Ausführung gebracht, wie schon seine Glosse in der Ausgabe von 1545 'da hab ich den HErrn, den Mann', und noch deutlicher seine Abhandlung 'von den letzten Worten Davids' beweist, in welcher er sich bestimmt für die Uebersetzung 'ich habe den Mann, den HErrn' ausspricht," erstere (auch in der Hirschberg. Bibel) noch vollständiger: „Ei, Gott sey gelobet, da habe ich erlangt den HErrn, den Mann, den Samen, der dem Satan, der höllischen Schlange, den Kopf zertreten soll, der wird's thun." — Freilich war nun Cain dies nicht (s. ob. S. 324); der von Eva verfrüht erhoffte Heiland ist vielmehr zu einem Brudermörder geworden, also der vermeinte „Weibes-Same" eher ein „Schlangen-Same" gewesen, weshalb auch sein Rache-Opfer, der Zweitgeborene, Abel, V. 2 kurzhin eben mit הבל, d. h. „Nichtigkeit", benannt wird, nachdem jene grosse Hoffnung vorläufig zu Wasser geworden. War diese doch auch schon darum einseitig und irrig, weil ja der, den Eva geboren hatte, gar kein „Weibes-Same" war, weshalb die heilige Erzählung hier mit scheinbarer, aber eben um so bedeutsamerer Umständlichkeit 4, 1 anhob והאדם ידע את־חוה אשׁתו ותהר ותלד את־קין. Also war Cain ein „Mannes-" und kein „Weibes-Same", nicht der wirkliche Jungfrau-Sohn vom heiligen Geiste, wovon (s. ob. S. 321) Jes. 7, 14. Matth.

1, 18 — 25. Gal. 4, 4: ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός, von dessen Gläubigen es sogar auch noch heisst (Joh. 1, 12 f.): ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Gen. 4, 4 f. ein pragmatischer Chiasmus: (nachdem Cain von der Ackerfrucht ein Opfer Jehovah gebracht) „und Abel brachte ebenfalls von den Erstlingen seiner Heerde und (zwar) von ihren Fetttheilen. Und da schaute Jehovah hin nach Abel und nach seinem Opfer; und nach Cain hin und nach seinem Opfer schaute er nicht. Und da entbrannte Cain sehr" cet.

Gen. 4, 10. „Die Stimme des (vergossnen) Blutes deines Bruders wie es schreit aus dem Acker", — wo das Partic. צעקים als andauernd, weshalb Hebr. 11, 4 sogar ἔτι λαλεῖ.

Gen. 4, 11 ff. Cain wird verflucht und ausgestossen (ארור מן wie 3, 14) von dem nun auch blutgetränkten Ackerlande (אדמה), daher die Cainiten nur Städteerbauer, Viehzüchter und Künstler, und zwar theils in heiterer Kunst (Musik) von der heiteren Adah (עדה), theils in düsterer von der dunklen Zillah (צלה, aus צל), nämlich in der Waffenschmiedekunst, wodurch (eine Frucht beider) sogleich im allerersten Gesange (V. 23 f.) für einen zugefügten Schlag — Mord und hochpotenzirte Rache erfolgen soll, deren christliches Gegenbild Matth. 18, 21 f. ist.

Gen. 4, 17. „Und Cain erkannte sein Weib", — er nahm also nicht erst im Exil (נוד) ein Weib, wie eine vorwitzige Kritik dem dann freilich sehr vergesslichen Erzähler ansinnt. Vielmehr nahm Cain dahin „sein Weib" schon mit, welche natürlich auch seine Schwester war. Die geschlechtliche Differenzirung zur Ehe ist eine erst geschichtlich mehr und mehr sich entfaltende. Waren die beiden Urältern ursprünglich doch sogar wirklich Ein Leib gewesen (2, 21 — 24 S. 274 f.), worauf ja die auch ethisch so bedeutsame Einheit des ganzen Menschengeschlechts beruht. Uebrigens geht auch im Individuum die geschlechtliche Differenz vom Nullpunct aus, um nach allmälig an- und wieder absteigender Bewegung im Alter ebendahin wieder zurückzukehren.

Gen. 6, 13. Es ist ein schöner Gegensatz, indem Gott spricht: „das Ende alles Fleisches (wegen des ganz verfleischten Menschengeschlechts) ist gekommen לפני, denn voll geworden ist die Erde von Gewaltthätigkeit מפניהם," d. h. dort vor Gottes Augen, hier ohne dass die Menschen es sehen, sowohl ihre Verdorbenheit als ihr daraus folgendes Verderben.

Gen. 7, 9. Dem Herzuströmen von allerlei Thierarten zur rettenden Arche analog ist 1) negativ das Verlassen bald versinkender Schiffe von Seiten inwohnender Ratten, und 2) auch positiv thierisches Aufsuchen von Bergung vor nahendem Unwetter oder andern Gefahren, wie z. B. das kleinerer Vögel bei dem sonst geflohenen Menschen.

Gen. 10, 8—13. Bei dem von Ham abstammenden Cuschiten Nimrod verweilt die übrigens so prägnante genealogische Völkertafel von Gen. C. 10, um hier sofort die gottfeindliche Wurzel jener principiellen Feindseligkeit der künftigen beiden Weltmächte Babel und Assur wider das Volk Gottes (S. 14f.) zu signalisiren. Von Nimrod heisst es da nämlich V. 8 ff.: „Er fing an" — was sonach seit der die vergewaltigenden Heroen (גברים) vertilgenden Sündfluth 6, 4 ff. zeither nicht wieder geschehen war, wohl aber bald immer schlimmer kommen sollte, — „zu werden ein Gewaltiger (wieder גבר mit dem gleichen Begriffe des Herrischen und Tyrannischen, wie auch Ps. 52, 3. 120, 4) auf der Erde. Er ward ein Jagd-Held (גבר־ציד) gegenüber Jehovah" (לפני so, wie 1 Chron. 14, 8 David entgegen den Philistern). Also Nimrod der erste Sportman, Turner und wilde Jäger der Vorzeit, der gottestrotzige Graf Hackelberg des Orients*, den auch Josephus AA. 1, 5 den Lehrer des Abfalls von Gott und eines nur auf eigne Tüchtigkeit gestellten Heils nennt, wie auch schon sein Name, von מרד rebelliren, die permanente Revolution und den Inbegriff aller Intransigenten anzeigt. „Und so ward", heisst es weiter, „der Anfang seiner Herrschaft Babel" (dessen Ruinen noch heute Nimrud heissen) cet. „Aus diesem Lande ging er aus gen Assur und baute Ninive" mit noch anderen

* Wie vielleicht umgekehrt der Hackelberg des Occidents in Hannover auch Rods vom Rodenstein cet. heisst, was, wenn nicht von diesem letzteren abstammend, doch weniger an Herodes als an Nimrod anzulauten scheint.

Städten, welche zusammen „die grosse Stadt“. Also Nimrod nicht nur wie ein potenzirter Cainit, als Städteerbauer (s. ob. S. 327), sondern auch der erste Grossstaats-Gründer und das personificirte Princip der Weltherrschaft gegenüber dem Gottesreiche, somit auch das Urbild des Culturkampfes (לִפְנֵי יְהוָה V. 9). Und dies alles latent schon in jenem pietätlosen Ham, welchem auch der stammverwandte dritte Erzfeind Israels, Canaan (9, 22. 25 f. 10, 15, 18), entsprosste. — Und so enthält der erste, principiell-öcumenische Haupttheil der Genesis, d. i. C. 1 — 10, auch zugleich die Grundkeime des zweiten, particular-israelitischen (vgl. 10, 1. 21. 24. 31. — Sem und Hebräer), d. i. C. 11 — 50 und weiter. (Der Wiedererbauer Babylons war Nebucadnezar.) — Welch' eine denkwürdige genetisch-pragmatische Historiographie!

Gen. 11, 31 f. (12, 1). Bei nothwendiger auxiliärer Hinzunahme von Act. 7, 2—4 ist die Anregung zur heilsgeschichtlichen Auswanderung aus Ur in Chaldäa nach Canaan dem ersehenen Abram geworden, welcher aber voller Pietät, wie er war, zunächst seinen Vater, Terach, zum Aufbruch dahin vermochte. Aus unbekannten Ursachen blieben sie jedoch unterwegs in Haran, bis Terach hier starb. Die Einwanderung in das gelobte Land selbst war eben nur für Abram mit seiner Frau bestimmt. Daher nun, nach des Vaters Tode, Gen. 12, 1 die geradeso wieder erneuerte göttliche Aufforderung an Abram zu dem, mit allen Banden der natürlichen Heimath brechenden, Fortzuge nach Canaan, daher jenes genau so wiederholte לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנָעַן 11, 31 und 12, 5., wie es zuerst unter Terachs, dieses letztere mal unter Abrams Anführung erfolgte (וַיִּקַּח תֶּרַח und וַיִּקַּח אַבְרָם). Die hierbei nur fortgesetzte Zulassung des schon von Terach aus Ur mitgenommenen vaterwaisen Lot 12, 31 hatte, da sie vielmehr gegen als nach Gottes Gebot (לְךָ־לְךָ, „geh für dich“ 12, 1) geschah, weiterhin für Abram mannigfache Widerwärtigkeit im Gefolge (13, 5—11. 14, 12 ff.).

Gen. 12, 6. „Und der Canaaniter war damals im Lande“, bildet durch dieses „damals“ (אָז) allerdings einen Gegensatz zu einer späteren Zeit, dies aber nicht als Anzeichen einer selbst viel späteren Abfassung dieser Bemerkung, sondern zur Illustration der unmittelbar (V. 7) anschliessenden Verheissung, worin Jehovah eben dieses effectiv canaanitische Land für künftige

Zeit dem Abram und seinem Samen zuspricht (während sich eine ähnliche Notiz 13, 7 zunächst, eben mit gleicher, V. 14—17 folgender Folie, auf das durch diesen Umstand beengte Weidegebiet bezieht).* Wäre doch die göttliche Zusage eines volksverlassenen Landes ohne sonderlichen Werth gewesen, wogegen sie durch die augenblicklich anderweite Bevölkerung um so gewichtiger und wunderbarer erscheint. Der zeitlich zwischen dieser Verheissung und ihrer historischen Erfüllung innestehende Autor aber konnte und musste schon als festgläubiger Berichterstatter, selbst ohne die prophetische Begabung, so reden wie er es hier that.

Gen. 13, 10 wird die vormalige Fruchtbarkeit der ganzen Jordanaue durch zwei Vergleiche illustrirt: 1) „wie der Garten Jehovahs", was nicht bloss irgend ein idealer „göttlicher Garten", sondern, wie auch Jes. 51, 3., historisch das von Jehovah-Elohim gepflanzte Paradies (2, 8., während Ez. 28, 13. 31, 8 f. nur גן־אלהים) ist (S. 204, παράδεισος eig. Lustgartenhain); und 2) „wie das (durch den Nil wunderbar befruchtete) Land Aegypten", — jenes erstere Beispiel aus der früher geschilderten Urzeit, das andere in Erinnerung an das eben erst vorhergegangene Capitel (Gen. 12, 10 ff.).

Gen. 15, 2. Gottes grosse Verheissung an Abram, nach dessen edelmüthiger Errettung Lots und seiner Habe aus Feindeshand, ergeht nunmehr auch in einem Gesicht.** Wie ihm Gott da Schirm und Lohn zusagt, antwortet Abram, voll des sehnlichen Wunsches eines leiblichen Erben: „Was magst du geben mir, da ich dahingehe kinderlos", ובן־משק ביתי הוא דמשק אליעזר, d. h. „und Erb-Sohn meines Hauses, es ist Damascus, Elieser". Hier ist zuerst die Form מֶשֶׁק (vgl. ממשק Zeph. 2, 9) für das gewöhnliche מֶשֶׁךְ „Besitz" nur eine bitter-schmerzliche Paronomasie zu dem folgenden דַּמֶּשֶׂק, einem heidnischen Namen für etwas Fremdes und Feindliches, welchem sonach Abrams ganze Hinterlassenschaft zufallen werde; dieses „Damascus" aber hier als kurzer, eigentlich nur sach-

---

* Weiteres s. in der nachh. angef. Denkschr. des Verf. De justit. ex fide cet. 1867, p. 4.

** Ueber die nach Inhalt und Modalität siebenfache Steigerung der göttlichen Verheissung an Abraham überhaupt s. die angef. acad. Denkschr. De justit. ex fide p. 5—8.

licher Name für einen von dort stammenden Sclaven, sowie heutzutage in America Sclaven ebenso kurzweg mit dem Namen ihres Vaterlandes, etwa Africa, Guinea u. a. benannt zu werden pflegen, während der wirkliche Eigenname dieses Haussclaven erst folgt (Elieser, Gotthilf), dessen Bedeutung nur diesem selbst zu gut komme, indessen hier doch vielleicht auch für den gottbefreundeten Abram *nomen et omen* seyn mochte. Denn weiter sagt dieser nun (V. 3) unverblümt: Er habe keinen Leibes-Sohn, sein Haus-Sohn (בן־בית wie ילד בית 14, 14 *verna*) werde ihn beerben: worauf ihm Gott V. 4 f. nach beiden Seiten hin feierlich das Gegentheil und deictisch eine sternengleich zahllose und glanzvolle zunächst leibliche Nachkommenschaft verheisst und bestätigt. Hier folgt nun das grosse, namentlich auch das Neue Test. hell durchklingende, classische Wort (V. 6): „Und er glaubte an (vertraute auf) Jehovah, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit." S. Röm. 4, 3. Gal. 3, 6. Jac. 2, 23; mit der prophetischen Parallele Hab. 2, 4 vgl. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38 (— der Grundinhalt jener Denkschrift De justitiae ex fide ambab. in V. T. sedibus cet. p. 3 seqq.). Und erst in solcher Glaubensnachkommenschaft Abrahams, welche so zugleich zur Gotteskindschaft wird, hat sich jene Gottesverheissung einer dem Firmament des Himmels gleichen Samensfülle vollendet, so dass sich die Wirklichkeit mit ihr fortgehend deckt. Γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ, Gal. 3, 7; Röm. 4, 12. 9, 8 cet. Diese gesegnete πίστις Abrams war ja eben, und grundlegend, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, Hebr. 11, 1; 8 ff.

Gen. 15, 13 f. Die bei der feierlichen Bundesschliessung Gottes mit Abram ausgesprochene Weissagung hat ganz die wesentliche Art eines mit einem Nimbus umgebenen Lichtkerns, sie redet nämlich rund und ohne mathematische Specialisirung von Ort und Zeit: Abrams Nachkommen werden (nach der Bedeutung des *omen sinistrum* V. 11 von Stossgeflügel auf die vier Opfertheile, jedoch von Abram fortgescheucht) in einem fremden Lande (בארץ לא להם) sclavisch leben und zwar vierhundert Jahre, d. i. näher in Aegypten, und hier 430 Jahre (Exod. 12, 40 f.). — Wenn dann V. 15 dem Abram selbst prophezeit wird: „Und du wirst eingehen (kom-

men) zu deinen Vätern in Frieden, wirst begraben werden in gutem Greisenalter", so weist ersteres, das Kommen zu den Vätern, welchem das Begrabenwerden erst folgt, auf einen andern Heimgang als dieses, wie denn Abram gerade nicht bei seinen Vätern in Mesopotamien begraben worden ist, was dieselbe Genesis weiterhin (25, 7—10) ausdrücklich, und dabei auch dieselben beiden Momente der Jen- und Diesseitigkeit wieder in gleicher Aufeinanderfolge (V. 8. 9) berichtet.

Gen. 18, 20 זעקת סדם ועמרה, „das Geschrei Sodoms und Gomorrhas" ist nicht über Sod. u. Gom. (DE WETTE), sondern das zu mir bis zum Himmel gedrungene Geschrei, wie LXX Cod. A πεπλήθυνται πρός με und deutlich V. 21 הבאה אלי, nämlich himmelschreiend als ausnahmslose und schwerste Sünde (wie ebenfalls V. 21 עשׂו כלה Garaus machen); wofür das Parallelglied (V. 20) mit חטאתם zeugt, so dass Geschrei und Sünde synonym erscheinen. Von dem aus der Erde zum Himmel schreienden Blute Abels las man schon 4, 10 (S. 327).

Gen. 22, 14 wird Abrahams Erklärung des Namens Moriah als „Jehovah (er-)sieht" יהוה יִרְאֶה deutlich unterschieden von einer späteren sprüchwörtlichen אשׁר יֵאָמֵר היום בהר יהוה יֵרָאֶה, „von dem es (oder der) heisst heutzutage: auf dem Berge Jehovah wird gesehen". Und beides ist eben auch in der Geschichte dieses Gottesschauberges vereint bestätigt.

Gen. 25, 18. Die Ismaeliten „wohnten von Chavilah (Chaulan in Arabien) bis Schur (Suez?), welches ist על־פני מצרים באכה אשׁורה", d. h. östlich von Aegypten, „wenn man gen Assyrien gehet" (LUTHER, wobei die Einschaltung der Hall. Berichtigungs-Conferenz „und bis wo m. g. A. g." nicht nur textwidrig, sondern auch sinnverdunkelnd ist, da kein *terminus ad quem* (עד־), sondern bloss eine Richtung angegeben werden soll, worüber lehrreich 10, 19. Dass aber auch על־פני nach hebräischer „Orientirung" eben Osten, wie קֶדֶם selbst, bezeichnen soll, bezeugt 16, 12. 23, 19. 1 Kön. 17, 3 (mit קדמה) u. 5. Jos. 18, 14. Sach. 14, 4 (mit מקדם) und in unserem eignen V. das folgende Parallelglied על־פני כל־אחיו נפל, d. h. östlich von allen seinen (abrahamitischen) Brüdern fiel Ismael ein (gleichs. raubvogelartig oder gewaltsam, vgl. Richt. 7, 12). Und dies in wörtlicher Harmonie mit der Engelweissagung über Ismael 16, 12: er werde seyn ein Wildesel von Mensch, seine Hand

wider alle und aller Hand wider ihn, ועל־פני כל־אחיו ישכן. Wohl nach Vulg. *(coram cunctis suis fratribus obiit)*, hier Luther „er fiel aber vor allen seinen Brüdern", statt dessen die Hall. Rev. kaum besser „er liess sich aber nieder vor(?) allen s. Br." Vielmehr wird die ismaelitische Occupation der weiten Gegenden im Osten von Israel, deren Basis oder Hypotenuse Chavilah bis zu dem eben auch von Aegypten aus östlich gelegenen Schur bildet, sogar durch ein wiederholtes und daher gewiss auch in gleichem Sinne gemeintes על־פני stark betont, um dadurch zugleich jenes gleichlautende Engelorakel zu bestätigen. (S. auch unt. 36, 6.)

Gen. 25, 26. Bei der Geburt der Zwillinge Esau und Jacob, von denen Gott geweissagt hatte, dass sie zwei Völker werden und der kleinere der mächtigere seyn würde (V. 23), erschien zuerst Esau, über und über röthlich und rauch (V. 25, also thierähnlich) und nach ihm sein Bruder, „dessen Hand stetig griff in die Ferse Esaus (וידו אחזת בעקב עשו), weshalb dieser auch der Fersehalter (יעקב) genannt wurde. Hiernach ist es eigentlich keine rechte Erst- und Zweitgeburt gewesen, sondern durch das Fersehalten vom Ersten durch den Zweiten fast nur wie eine Eingeburt, — ein Vorzeichen, dass Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechts an Jacob (V. 31 ff.) wie auch später die entsprechende Erlangung des Erbsegens (C. 27, bes. auch V. 36) kein so ganz specifischer Tausch war. (Uebrigens vgl. N. Bibelstud. S. 166.)

Gen. 31, 53. Laban rief auf dem Gilead-Gebirge zum Schiedsrichter zwischen sich und dem auf seiner Flucht hier erreichten Jacob an „den Gott Abrahams und den Gott Nahors" (Bruders Abrahams), worauf, durch Zwischenworte getrennt, noch folgt אלהי אביהם, d. h. „den Gott ihres Vaters", also Terachs. Hiermit wollte Laban einen Syncretismus in Betreff des Gottes Jacobs und seines eigen Numen hervorrufen, da Jacob ein Neffe Nahors zweiten Grades wie Laban selbst ein solcher ersten Grades war, beidemal aber ein zu Terach gleicherweise ansteigendes Verhältniss. Würde man aber mit Luther (anders als in Enarr.: *Deus quoque patris illorum)* übersetzen: „und der Gott ihrer Väter", so würde man nicht nur noch über Terach, ja eine ganze Ahnenreihe zurückgehen, sondern missverständlich hier gewissermassen auch eine Trias von

Göttern finden können. Hat nun die Halle'sche Luthertextrevision zwar jenes „und" getilgt, so hat sie doch zugleich die andere Abweichung „ihrer Väter" (statt „ihres Vaters") nicht ebenfalls auch gehoben, und dieses aus einem, von D. Riehm offen bekannten, abermals bedenklichen biblisch-theologischen Grunde (ähnlich wie oben S. 322f.), nämlich „weil die Zusammenfassung des Gottes Abrahams und des Gottes Nahors in dem Gott ihrer Väter religionsgeschichtlich bedeutsam erscheine". Anders urtheilt Luther, Enarr., selbst hierüber: *Intelligit Laban Deum patris, quem coluit Thare et Abraham, quum esset adhuc idolatra in Ur-Chaldaeorum. Eam idolatriam patrum suorum allegat, cuius fit mentio Jos.* 24, 2: *'Trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare, pater Abrahami, et Nahor servieruntque diis alienis'. Hactenus ergo idea et imago hypocritae et idolatrae, qui omnia simulat et usurpat nomen Dei in vanum.* Und diese momentane Heuchelei Labans will man jetzt zu einer religionsgeschichtlich bedeutsamen stempeln, wodurch man sich einer gleichen Hypocrisie schuldig macht und hier allerdings, die Mücke „und" durchseihend, Camele zu verschlucken giebt (S. 317). Jacob aber durchschaute diese syncretistische, Heidenthum und Offenbarung unirende, Heuchelei sofort und schwur daher בפחד אביו יצחק, „bei der Furcht (dem Verehrungsgegenstande, σέβασμα, unter Vermeidung des soeben zweideutig missbrauchten אלהים) seines Vaters Isaac", der nie in jenes Heidenthum mitverwickelt gewesen war. Daher von ihm Luther: *Sicut in hypocrita inanem sonum verborum audivimus, ita e contra Jacob brevitati studet — ideo paucissimis verbis expedit omnia.*

Gen. 36, 6. Esau verzog nach einem (nicht „andern", wie die Hall. Rev.) Lande מפני יעקב אחיו, „hinweg von Jacob, seinem Bruder". Da nun aber פנים (s. ob. S. 332, 25, 18 cet. על־פני; vgl. 33, 18 את־פני) eben auch den Osten bezeichnet, so dürfte dieser auch hier wenigstens mitgemeint seyn, wonach die bez. illegitimen Abkömmlinge Abrahams und Prätendenten, Ismael und Esau (d. i. Edom, vgl. V. 1), beide nach dem Osten von dem gelobten Lande gewiesen und verpflanzt worden.

Gen. 44, 13. Die oben S. 3 motivirend erwähnte Divinationsgabe Josephs erweist sich nicht nur aus seinen eigenen hochbedeutsamen Jugendträumen (37, 5—11 vgl. 42, 6—9)

und aus der genialen Deutung fremder Träume, wie der, einander so ähnlichen und doch auch so contrastirenden, des königlichen Obermundschenken und des Oberbäckers (40, 5 — 22) und infolge dessen auch der Pharaos selbst mit sogar öcumenischen Folgen (C. 41), sowie an der ausserordentlichen Intelligenz, dieselben auch practisch zu verwerthen; desgleichen auch an der Physiognomik gegenüber seinen nach 18 Jahren ihm nach Aegypten folgenden Brüdern, die er (42, 7), nicht aber sie ihn, wiedererkannte; sondern noch directer wohl auch an seiner eigenen Aeusserung (44, 15): „wisset ihr nicht, dass sicher weissagt (נחשׁ ינחשׁ) ein Mann der wie ich?“ (Ueber dieses נחשׁ s. Bibelstud. I, 173: aus Anzeichen wahrsagen, *augurari*, wie hier Vulg., auch „spüren, wittern“.)

Gen. 45, 24 ff. Nach der herzüberwältigend geschilderten Wiedererkennung ihres, einst von ihnen verkauften und jetzt in königlicher Herrlichkeit und Hochherzigkeit ihnen begegnenden, Bruders Joseph werden die Brüder mit Geschenken und Wagen für sie und den alten Vater daheim zur Abholung ausgestattet. „Und da entliess er seine Brüder, und da gingen sie; und da sprach er zu ihnen: seyd nicht unruhig (אל־תרגזו) auf dem Wege!“ — offenbar über ihr an dem längst verloren gegebenen Bruder einst begangenes Verbrechen, welches sie nach diesem Wiederfinden und der erfahrenen Grossmuth um so tiefer empfinden und nun auch dem trauernden Vater nothwendig bekennen mussten. Es ist aber kein Hysteron-proteron in jener Aufeinanderfolge: „da gingen sie, und da sprach er zu ihnen“. Die brüderliche Theilnahme rief ihnen jene letzten Worte nach. — Und als sie nun daheim dem Vater alles berichteten, „da war kalt sein Herz (וירפג לבו), denn er glaubte ihnen nicht“. Und erst als er den von Joseph mitgesandten Wagenpark sah, „da lebte auf der Geist Jacobs, ihres Vaters, und da sprach Israël: Viel! noch Joseph mein Sohn lebt! Gehen will ich und sehen ihn, ehe ich sterbe!“ —

Gen. 48, 15 f. Jacob segnet seine beiden Enkel von Joseph so, dass er beginnt mit dem Gotte, vor dem seine Väter Abraham und Isaac gewandelt, mit dem Gotte, der ihn selbst geweidet von je bis hierher, und hierauf noch mit „dem Engel, der ihn erlöst von allem Uebel“, ersteres beides positiv, letzteres auch negativ, und zwar hier als „der Engel“,

weil ganz vorzugsweise mit Hinblick auf den nächtlichen Kampf und Sieg Jacobs gegen den Engel Jehovahs am Jabboc (P'niel) 32, 24—31., wodurch Jacob seiner nur allzu gerechten Furcht vor dem mit verderblichen Absichten heranziehenden Esau (V. 7—13) war enthoben worden (ותנצל נפשי, V. 31). Ebendort hatte Jacob ja den feierlichen Namen יִשְׂרָאֵל erhalten, „weil er gekämpft mit Gott und mit Menschen und übermocht habe", V. 29: und eben dieser Name ist der in C. 48 bei dieser Segnung vorherrschende Name Jacobs.

Gen. 49, 10. Das ebenso bedeutsame als räthselhafte עד כי־יבא שִׁילֹה (nicht wird weichen das Scepter von Juda —), „bis dass kommt Schiloh", ist congruent mit Ezech. 21, 32 עד־בא אשר־לו המשפט, „bis da kommt, welchem gehört (dort das Scepter, hier) das Gericht", — sonach letzteres (wie u. a. auch G. Baur und H. Schultz anerkennen) gleichs. authentische Interpretation des ersteren. Das שילה der Urstelle ist nun allerdings orakelhaft — aber durchaus correct — nämlich folgendermassen formirt: 1) der Anfang (שִׁיל׳) ist gleich שֶׁלּ׳ (aus אֲשֶׁר־ל׳) oder שִׁלּ׳, nach Analogie theils a) von בֶּן־ zu בִּן־, wie in בִּנְיָמִין, was innerhalb derselben Vocalsippe e—i; theils und weiter b) von נִדָּה zu נִידָה, קִמּוֹשׁ zu קִימוֹשׁ u. ä. (Gesen., Lehrgeb. der hebr. Spr. S. 145) mit Compensation des Dagesch f. durch verlängerten Vocal; und sodann speciell auch noch — 2) die Endung auf ־ה, welches seltnere Suffix. der 3. Pers. Sing. masc. genau so geschrieben ist wie im nächstfolgenden V. עירֹה und סוּתֹה, daher auch noch V. 10 reassumirend sofort וְלוֹ יקהת עמים, „und Ihm gehört (gebührt) Gehorsam von Völkern", mit welchem עמים zugleich eine Steigerung von dem Einzelvolke (Israel) zur Pluralität von „Völkern" eintritt. — Wollte man dagegen unter jenem שִׁילֹה die ephraimitische Stadt שִׁלֹה (שִׁלוֹ, שִׁילוֹ, nie שִׁילֹה) — „bis oder so lange man kommt nach Schiloh" (Jos. 18, 1 — 1 Sam. 4, 3 f., vgl. Jer. 7, 14) — verstehen, dann wäre der succedirende Erbe der Erstgeburt und hiermit Träger der messianischen Verheissung, Judah, ausnahmsweise nur zeitweilig, also beschränkend, mit alsdann auch kaum zutreffenden Competenzen, von dem hier seine Söhne definitiv segnenden Erzvater bedacht und nur interimistisch zum Regenten designirt, ohne dass über das Nachher — und gerade über das אחרית

הימים, die Endzeit, V. 1 — ein Wort hinzugefügt würde, und wäre ferner, noch abgesehen von der sodann inadäquaten Erfüllung, — der Messias selbst aus dem Segen des Patriarchen ganz ausgetilgt, auf welchen nun ohne eine Ueberleitung auch V. 11 f. unmöglich gehen könnte.

Exodus 1, 10. Das Pluralitätsvotum in כי תקראנה מלחמה wird an sich durch 1 Kön. 5, 17 המלחמה אשר סבבהו nicht erklärt, nur parallelisirt. Auch braucht man nicht (mit v. Ewald) מלחמה in „Feinde", was übrigens auch nur eine Partei des „Krieges" decken würde, aufzulösen; sondern „Krieg" und Streit ist als Uneinigkeit schon an und für sich eine Mehrheit und Zerfall, wogegen Friede eben Einigkeit und Einheit. (Daher auch das hebr. Verbum „kriegen" im Niphal als ein reciprokes Sichaufzehren.)

Exod. 6, 12. 30 nennt Moses sich „unbeschnitten an Lippen", d. h. stammelnd, als ob seine Lippen zu lang zum deutlichen Sprechen, also etwas herabhängend gewesen. Oder es ist ebenso bildlich, wie sonst „unbeschnitten an Herz und Ohren".

Exod. 12, 1 wird durch den anscheinend müssigen, wenn nicht gar die Originalität verdächtigenden Beisatz, dass Jehovah zu Moses und Aaron in Aegypten Folgendes sprach, etwas Generelles und Summarisches gemeint, was ihnen eben noch in Aegypten nach und nach befohlen ward, daher V. 21 ff. kürzer, weil nun particular.

Exod. 16, 12—19 hielt Bleek für identisch mit **Numer. 11, 4 ff.** und zog daraus unberechtigte Schlüsse auf die Redaction. Nach dieser letzteren Stelle (Num.) ist das Volk des Manna überdrüssig (V. 6) und lüstern nach Fleisch, wie es in Aegypten Fische und grünes Gemüsse gehabt (V. 4 f.). Dem klagenden Moses verheisst Gott nun so viel Fleisch, dass es das Volk anekeln werde — „ob etwa Jehovahs Hand verkürzt seyn werde? Jetzt werde er sehen cet." (V. 23). Und so führt Gott durch einen Wind Wachteln in ausserordentlicher Menge herbei. An der ersteren Stelle (Exod.) dagegen hatte Israel gewünscht, bei den Fleischtöpfen Aegyptens geblieben und gestorben zu seyn, wo sie auch Brot die Fülle gehabt (V. 3).

Da verheisst ihnen Gott Beides, unter Abend Fleisch und Morgens Brot (V. 12): und am Abend kommen Wachteln, und am Morgen ist Manna-Brot gefallen. Das soll nun nach Bleek Identität, Numer. nur das Ausführlichere seyn. Hiergegen spricht, ausser der anerkannten Intelligenz des Redactors, Folgendes: a) Es werden die Zwischenstationen der Reise mit der fortschreitenden Erzählung von Exod. zu Num. ausdrücklich angegeben. Dabei walten b) auch deutliche Unterschiede ob: denn in Exod. fehlte bisher das Brot, in Num. sind sie dessen ganz satt, daher hier das Murren um so sündhafter; wie denn in Exod. eine momentane Sättigung wohl auch an Wachteln stattfindet, wohingegen in Num. Uebersättigung; daher auch in Exod. ohne Strafe, in Num. mit Strafe (קברות התאוה, Lüsternheits-Gräber, vgl. V. 4. 34). Ueberdem enthält, abgesehen von dem ganz eigenthümlichen Zwischenfalle V. 11 ff. 24 ff., Numer. V. 23 „wird die Hand Jehovahs verkürzt seyn? Jetzt (עתה) wirst du sehen, ob eintrifft dir mein Wort oder nicht" — wohl selbst eine Zurückdeutung auf das zum Theil ähnliche und doch auch so verschiedene frühere Ereigniss, welches auch Ps. 78, 24—29 von dem späteren V. 30 f. ausdrücklich geschieden wird. — Wenn nun aber Bleek diese wiederholte Wunderspeisung, wie sie analog doch auch im Neuen Testament bei einem und demselben Evangelisten und bald nach einander (Matth. 14, 15—21 und 15, 32—38) mit dem Unterschiede nur von 5000 und 4000 Gästen und von 5 und 7 Broten, aber beidemal eben mit Brot und Fisch wie auch mit Ueberresten (bez. 12 und 7 Körbe voll), wiederkehren, zusammenwirft, so thut es dieser Critiker inconsequenterweise nicht ebenso auch, als nur „sehr ähnlichen" Ereignissen, mit der zweimaligen Wundertränkung, zuerst in der Wüste Sin, und dann in der Wüste Zin, und zwar beidemal durch Schlagen an den Fels, **Exod. 17, 1—7** und **Numer. 20, 1—13.**, deren Auseinanderhaltung allerdings von dem Erzähler selbst, noch ausser der pragmatischen Folge, mit vorsorglicher Deutlichkeit bezeugt wird durch die topographisch verschiedenen Wüstenstrecken Sin (oder vielmehr hinter dieser, in Rephidim, Exod. 17, 1) und Zin (wo Kades, Num. 20, 1), von denen die erstere Stätte den Namen „Versuchung-und-Hader" (vgl. in Bayern „Burg-und-Stadt") wegen der Versuchung Gottes und

des Haders mit Moses (Exod. 17, 7), die andere aber den Namen „Hader-Wasser" (Num. 20, 13) empfing; beides übrigens auch noch mit dem religiösen Unterschiede, dass Moses im letzteren Falle ohne stricte Befolgung des göttlichen Befehls, statt „zum Felsen zu reden" (V. 8), vielmehr zu der Gemeine, und zwar (Ps. 106, 33) schwatzend, spricht (V. 10), danach hier auch, was ihm überhaupt nicht geboten war, zweimal den Fels mit dem Stabe schlägt, bis das Wasser herausströmt, wie denn ihn und Aaron wegen solchen nicht unbedingten Glaubens auch noch die besondere göttliche Ahndung trifft, nicht mit in das gelobte Land einzuziehen (V. 12). — Eine neutestamentliche Parallele auch für die wunderbaren Tränkungen wäre, abgesehen von Christus als dem mitfolgenden Felsen, woraus Israel geistlich trank (1 Cor. 10, 4), und von dem lebendigen Wasser, welches Er der ihn aus dem Jacobsbrunnen tränken sollenden Samariterin darbot (Joh. 4, 7—15), — die Weinspende auf der Hochzeit zu Cana (Joh. 2, 6—11) und (das Höchste) der allen Jüngern und dann immer wieder von neuem credenzte Kelch des Neuen Testaments in Seinem Blute (Matth. 26, 27 cet. Joh. 6, 55 f. 1 Cor. 11, 25).

Numer. 6, 24—26. Der dreitheilige Gemeindesegen disponirt sich wohl so: V. 24 („es segne dich Jehovah und behüte dich") als reale Verleihung und Bewahrung — **objectiv**; V. 25 („es erleuchte Jehovah sein Angesicht gegen dich und sey dir gnädig") als persönliche (leuchtende) Zuwendung und Gnadengesinnung — **subjectiv**; V. 26 („es erhebe Jehovah sein Angesicht gegen dich und setze dir Frieden") als auch fortgehendes Zudenken von Heil und stetige Gründung (ישם) von Genüge und Fülle (שלום) — **sub- und objectiv.**

Deuteronom. 30, 11—14 in Harmonie mit Röm. 10, 5—9. Diese vielfach, auch monographisch wiederholt, behandelte Collation ergiebt keinen Widerspruch des Apostels gegen Moses, wie ein solcher auch nirgends im Neuen Testamente vorkommt; vielmehr etwa eine *quasi parodia suavissime alludens* (Bengel), eine feine Anlehnung der neutestamentlichen Lehre vom selig-

machenden Glauben an die alttestamentliche vom Gesetz des lebendigen Thuns. Ist doch jeder Widerspruch schon formell dadurch ausgeschlossen, dass Paulus sagt Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου (V. 5), — ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη (nicht mehr also „Moses") οὕτω λέγει (V. 6), wobei übrigens dort V. 5 direct eine ganz andere als die hier folgende mosaische Stelle, nämlich Lev. 18, 5 ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς, citirt wird, während sich die uns hier näher angehende Aussage der ἐκ πίστεως δικαιοσύνη wesentlich an Deuteron. V. 12—13 und zwar so anschliesst, dass sie, also die evangelische Anschauung, der erstangeführten gesetzgeberischen Mosis doch eben auch mit Mosis Worten gegenübertritt (δέ). Der Anschluss erfolgt aber zugleich in freierer Weise: denn, abgesehen von dem übergangenen und keine Differenz bildenden viermaligen לנו (uns), lesen wir nicht nur für das wiederholte einfache לאמר (sagend) μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου (weil nämlich solch eine Zweifelsrede in dem sonstigen Sitze des Glaubens, in dem dann auch in Deuter. V. 14 genannten „Herzen", wurzelte), und in der zweiten Categorie V. 13 statt des horizontalen אל־עבר הים (nach jenseit des Meeres) vertical das, gleich תהום (Abgrund), noch unter das Meer und die Erde, zum Hades hinabführende εἰς τὴν ἄβυσσον, welchem auch das sofortige ἐκ νεκρῶν entspricht; sondern es wird in beiden Fällen auch eine logische Folgerung an diese Zweifelsfragen geknüpft: an die erstere, wer denn gen Himmel hinauffahren möge, um Gottes Willensmeinung erfahren und verkünden zu können? diese, dass dies Christum, den ja schon wirklich vom Himmel Herabgekommenen (wie auch wieder dahin Zurückgekehrten) verleugnen hiesse (gleichso auch Joh. 3, 13); und die andere, wer denn, um solch transscendente Kunde zu holen, in den Abgrund hinabfahren möge? da doch Christus dort in der Tiefe bei den Todten ja wirklich schon gewesen und von diesen wieder auferstanden sey (V. 9), so dass diese letztere Zweifelsfrage den Grund- und Eckstein des christlichen Glaubens an die Auferstehung Christi aufhöbe (1 Cor. 15, 12—15), beide Fragen zusammen aber nur completen Unglauben an die beiden polarischen Cardinalwahrheiten von Christi Herabkunft aus dem Himmel und seiner Wiederkunft aus dem Todtenreiche, also an den Anfangs- und den Endpunct

seiner Heilserweisungen darthun würden. — Solch ein transscendentales Suchen oder vielmehr Leugnen des real Gegebenen verwehrt also die Glaubens-Gerechtigkeit. Und was dagegen affirmirt sie (ἀλλὰ τί λέγει)? Nicht auch mit Schriftbuchstaben (λέγει, nicht γράφει), und dennoch auch mit Ausdrücken Mosis, eben Deut. 30, 14., wo auch כי, als nach Negation (Vulg. *sed*), genau jenem ἀλλά gleicht. Sie sagt dort wie hier: „Nahe zu dir (אליך) ist das Wort (nach dem Hebr. sogar 'sehr nahe'): in deinem Munde und in deinem Herzen", wo nun der Apostel still hält, während Moses beifügt לעשׂתו, „es zu thun", womit aber das Evangelium als solches jetzt nichts zu schaffen hat, statt dessen der Apostel jenes „Wort" (הדבר, τὸ ῥῆμα) vielmehr eben als Wort festhält und es erklärt als das eben jetzt verkündigte (ὃ κηρύσσομεν, also auch ein λέγειν, kein עשׂות). Demzufolge aber hätte doch auch schon Moses selbst auf dieses „Wort" zum Glauben hingewiesen und so noch über sein eigenes Thatgesetz als Prophet hinausgewiesen? Allerdings. Jenes apostolisch gepredigte Wort erzeugt nämlich in seinen rechten Hörern eine doppelte Frucht: 1) im Munde die des Bekenntnisses zu dem Herrn Jesu, und noch zuvor 2) im Herzen die des Glaubens zumal an das Centraldogma von der Wiederauferstehung Jesu durch Gott von den Todten, welche beide Functionen, des Mundes und des Herzens, erst das ewige Heil begründen, sofern nach V. 10 des Herzens Glaube Gerechtigkeit und des Mundes Bekenntniss (vor den Menschen, schon nach Matth. 10, 32. Luc. 12, 8) Seligkeit wirkt, indem das zuerst V. 9 generell stehende σωθήσῃ nun V. 10 in seine Bestandtheile der (mehr negativen) δικαιοσύνη und der (positiven) σωτηρία zerlegt wird, entsprechend jener ebenfalls zweiseitigen Function des Christen in seinem Munde und in seinem Herzen. Vom Thun aber, also vornehmlich etwa der Hand (als Handlung), ist ja auch selbst bei Moses an dieser Deuteronomiumstelle nicht die Rede, da es V. 14 genau auch nur בפיך ובלבבך hiess, worin kein Thun enthalten ist. — Um indess Mosen hier als den wirklichen Propheten von der gerecht- und seligmachenden Kraft des Herzensglaubens und des Mundbekenntnisses absolut anzuerkennen, ist hierbei vor allem andern ein Punct herauszuheben. Das Gebot (המצוה הזאת), von welchem Moses hier solches

alles aussagt, und überhaupt schon von Anfang des Cap., ja schon seit dem abschliessenden Epilog vor Cap. 29: 28, 69 „dieses sind die Worte des Bundes, welchen befahl Jehovah Mosen zu schliessen mit den Kindern Israel im Lande Moab", handelt, betrifft kein einzelnes Gebot, sondern das Gesammtgesetz, wie, ausser dem schon zerlegenden Plural כל־מצותיו V. 8, der jetzt unmittelbar voraufgehende V. 10 bezeugt. Hier steht nicht allein noch vollständiger מצותיו וחקתיו הכתובה בספר התורה הזה, sondern dies auch mit dem markirenden Zusatze: „wenn du umkehren wirst zu Jehovah deinem Gotte mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele" (בכל־לבבך ובכל־נפשך), woran sich nun die im Obigen des Weiteren besprochene Exposition V. 11 ff. sofort mit כי als Erläuterung anschliesst, an deren Ende dasselbe בלבבך („in deinem Herzen") V. 14 wiederkehrt, wie denn aber auch schon vorher V. 2 der Gehorsam „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele" und V. 6 f. die „Beschneidung des Herzens zur Liebe Jehovahs mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele um deines Lebens willen" betont sind, — bekanntlich auch im Neuen Bunde „erstes und grosses Gebot" (Matth. 22, 36 ff. Marc. 12, 30) mit der Verheissung „ewigen Lebens" (Luc. 10, 25—28).

Also um das Herz, das „ganze Herz", und dessen vernehmliches Organ nach aussen, den Mund, zu Liebe und Erkenntniss, ist es nach dem Grunde und als die *conditio sine qua non* schon im Alten gleichwie im Neuen Bunde zu thun, wozu secundär und tertiär das — so auf sein verklärendes Princip zurückgeführte — äussere Thun auch mit der Hand als Finale von selbst kommen soll. Darin, wie in dem Endziel — zu Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit — stimmen also auch in der hier besprochenen Parallele Paulus und Moses im tiefsten Grundton zusammen. Diese Harmonie, wie sie formell vor Augen liegt, durchzieht auch die Sache selbst, die der Apostel nur der inzwischen erfolgten Erfüllung gemäss weiter entfaltet hat, während der Mittler des Alten Bundes sich als einen Propheten auf den grösseren Mittler des Neuen Bundes erweist.

Deuteron. 32, 8 sind zwei Haupt-Verstheile mit je zwei Untertheilen, und so entsprechen sich einerseits ebenso גוים und עמים (Völker und Nationen) wie andererseits בני אדם und בני ישראל (Menschen-Kinder und Kinder Israel), nur erstere beide im synonymen, die letzteren beiden im antithetischen Sinne.

Jos. 1, 1. Nach Mosis Tode, des bisherigen Organs Gottes (עבד יהוה), erging Gottes Berufung an Josua, das bisherige Organ Mosis (משרת משה), so wie V. 2 und weiter folgt.

Jos. 2, 4 steht von Rahab und den beiden israelitischen Kundschaftern: וַתִּצְפְּנֵהוּ „und sie verbarg ihn". Wird dies zwar richtig als von jedem der beiden erklärt, so gehört zur Rechtfertigung des Uebergangs in den Singular des Suff. doch auch noch dieses, dass Rahab jeden für sich oder besonders versteckte, so dass sie äussersten Falls nicht alle beide auf einmal hätten aufgefunden und gerichtet werden können.

Jos. 2, 18. Die beiden israelitischen Kundschafter, welche Rahab durch ein Stadtmauerfenster an einem „Seil" (חבל) hinunterlässt, verlangen von ihr, dass sie, um bei der Einnahme der Stadt verschont zu bleiben, eben in dieses Fenster binden soll „die Schnur dieses Scharlachfadens" (את־תקות חוט השני הזה). Dass dieses letztere nicht ohne weiteres mit jenem חבל identisch sey, sagt schon die Verschiedenheit des Ausdrucks, und dennoch weist das Demonstrativum הזה auch wieder auf etwas Gegenwärtiges und wohl auch Identisches hin. Demnach scheint das feste „Seil" ein „rother Faden" ebenso durchzogen zu haben, wie die Taue der englischen Flotte, und eben an diesem leuchtenden Scharlachroth ward jenes Seil mit seinem Fenster und dessen Bewohnerin auch aus der Entfernung erkennbar.

Jos. 3, 17. Die Priester mit der Bundeslade standen im angestauten Jordan mitten drin auf dem Trocknen, הָכֵן, d. h. still haltend, Stillstand machend, während das Volk selbst hindurchzog.

Richter 9, 8—15 enthält die berühmte uralte Fabel Jothams über die Königswahl der Bäume, deren Anfang הלוך הלכו העצים mit doppeltem הלך in diesem voranstehenden

Infinitiv mehr als „eine Art von Intonation“ (Studer z. d. St.) darstellt, nämlich, wie auch sonst der dem Verb. fin. voraufgehende Inf., eine solenne und frequente Wallfahrt zu der Königssalbung anzeigt, und zwar zur genauen Copie des vorher V. 6 beschriebenen pompösen Factums selbst ויאספו כל־בעלי שכם וכל־בית מלוא וילכו וימליכו וגו׳, was daher selbst wie ein Commentar zu dem Eingange der Parabel erscheinen kann und von Jotham darin mit persifflirt wird.

---

1 Samuelis 2, 27f. Ein Prophet kommt und spricht zu Eli, dem allzu nachsichtigen Vater: „Also spricht Jehovah: habe ich mich (denn) wirklich offenbart dem Hause deines Vaters (Aaron), als sie waren in Aegypten bei dem Hause Pharaos?“ Die emphatische Ausdrucksweise durch einen, wie vorhin, dem Verb. fin. noch voranstehenden Infinitiv (הִנָּגְלֹה נִגְלֵיתִי, vgl. ob.) involvirt gleichsam etwas Unglaubhaftes gegenüber der jetzigen Wirklichkeit, so dass es keiner unzulässigen Vertauschung des einfach fragenden הֲ gegen die interrogative Negation (הֲלֹא) bedarf. Auch geht es ja noch weiter so fort V. 28 ובחר im Infinitiv mit selbstverständlichem Verb. fin.: „Und habe ich (denn) wirklich erkoren ihn aus allen Stämmen Israels mir zum Priester, לעלות על־מזבחי, wo לַעֲלוֹת kaum Kal („zu steigen auf meinen Altar“, was sachlich ebenso unmöglich, als sprachlich „sich zu nähern zu m. A.“), sondern das contrahirte Hiphil ist („zu opfern auf m. A.“), über welche Form des Inf. Hiph. mit Präpos. s. Gesen., Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 320, vgl. לַעֲשֹׂר Deut. 26, 12; auch בְּהָלּוֹ Hiob. 29, 3.

1 Sam. 24, 20 dürfte כי nicht als „wenn“, indem so ein nicht angezeigter Fragesatz nöthig würde, sondern ironisch zu fassen seyn: „und ja freilich (gewiss) findet ein Mann seinen Feind, so entlässt er ihn auf einem guten Wege“.

---

2 Sam. 12, 4. In Nathans Parabel heisst es hier: „Und es kam הֵלֶךְ dem reichen Manne“, was nicht als איש הלך (Wandersmann) mit sprachlicher und sachlicher Willkür zu fassen, vielmehr in seiner Abstraction so zu belassen ist, wie etwa unser ebenfalls vornehmer lautendes „Besuch“. Auch

die seltnere Erscheinung des Artikels erst bei dem Adjectiv לְאִישׁ הֶעָשִׁיר dient zur stärkeren Hervorhebung des Adjectivbegriffs, also: dem reichen Manne.

2 Sam. 23, 5 — aus dem bedeutsamen prophetischen Lebensepilog Davids — wird man sich mit der neueren frageweisen Deutung der beiden Satzglieder (z. B. Crusius, Thenius, de Wette, F. W. Fries, Theol. St. u. Cr. 1857, IV, 645 ff., Keil), da in diesem Falle jedes sprachliche Anzeichen hierzu fehlt, ebensowenig leicht einverstehen können als mit der meist ungrammatischen älteren. Viel eher könnte man geneigt seyn, den Anfang und den Schluss des Verses in unmittelbare Verbindung und Construction so zu setzen: „denn nicht also (ist oder steht) mein Haus bei Gott (עִם wie Hiob 9, 35. 10, 13), weil einen Ewigkeits-Bund er gesetzt hat mir, ausgestattet mit allem und verwahrt, dass all mein Heil und alle Lust, (ja) dass er's nicht sollte spriessen lassen." Hiernach wäre das viermalige כִּי nur paarweise gleichartig, das erste und zweite als „denn" (weil), das dritte und vierte als „dass", das erste die Begründung von V. 3 f., das zweite (parenthetisch) die von V. 5ª, das dritte und vierte abhängig von dem Anfangsworte: „nicht also steht mein Haus bei Gott . . . dass" cet., wovon das letzte כִּי־לֹא יַצְמִיחַ nur jenes dritte כִּי energisch und den noch unvollendeten Satz abschliessend wieder aufnimmt. Das finale יַצְמִיחַ meint, wie Kal auch Jes. 42, 9. 43, 19., die zu Tage tretende Realisirung eines prophetischen Samenkorns mit der grünenden Fülle des darin geweissagten Heils.* Dabei liegt es nahe, wie auch schon vorher bei יְשׁוּעָה, „mein Heil", zugleich an das solenne persönlich-messianische צֶמַח, wie Sach. 6, 12; 3, 8. Jes. 4, 2 und zumal Jer. 23, 5 und 33, 15 (אַצְמִיחַ לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק וגו׳) sinnig und kräftig gemahnt zu werden (vgl. Fries S. 685). Auf diese messianische Spitze, diese Blüthe der Davidischen Auszeichnungen und Hoffnungen, weist überdem auch aus den grossartig und erwartungsvoll einleitenden Vorworten V. 1 — 3 (vgl. unt. Hab. 2, 1 ff.) noch Folgendes: 1) die ausdrückliche Bezeichnung דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים, „die

* Mystisch dunkel Luther: „denn all mein Heil und Thun (חפץ in späterem Sinne) ist, dass nichts wächst" (יצמיח wie Kal).

letzten Worte Davids“ (V. 1), obwohl 1 Kön. C. 2 noch anderweite folgen, so dass erstere, da man dem אחרון eine Beziehung zu dem bekannten messian. אחרית הימים kaum zugestehen kann, doch eine eminente Bedeutung haben müssen; ferner und noch mehr, aber damit harmonisch, 2) die mächtige Hervorhebung der prophetischen Begabung des hier weissagenden Königs David durch das zweimalige נְאֻם (Orakel) und seine typische Bezeichnung als משׂיח אלהי יעקב וגו׳; weiter und immer directer 3) die Schilderung des auch momentanen Zustandes dieses Sehers als eines eben Inspirirten, V. 2 f.: „der Geist Jehovahs spricht in mir, und sein Wort ist auf meiner Zunge; es redet der Gott Israels zu mir, es sagt der Fels Israels“, und zwar 4) in rhapsodisch-prägnantem Ausdruck: „ein Herrscher über die Menschheit! gerecht, herrschend in Gottesfurcht!“ (wie vom Messias auch Jes. 11, 2); und hierdurch 5) ein allgemein seliger Zustand, „und wie Morgenlicht, es geht auf die Sonne, ein Morgen ohne Wolken; von Glanz, von Regen Grün aus der Erde“, V. 4 (während Davids Leben selbst zur Rüste ging). Und eben hieran schliessen sich dem entsprechend nun die erläuterten Worte, dass dieses Heil der Welt verheissungs- und daher „bundesmässig“ (Cap. 7) dem Hause Davids entspriessen soll und werde.

Das Buch Hiob deckt sich ganz und gar mit Evangel. Johann. Cap. 9, ob der Blindgeborene oder ob seine Aeltern gesündigt hätten, worauf Jesus V. 3: weder jener habe gesündigt noch seine Aeltern, „sondern (er sey blindgeboren) damit offenbar würden die Werke Gottes an ihm“, nämlich durch seine um so wundervollere Herstellung zu einem — leiblich und zugleich geistlich — Sehenden (V. 7. 36 ff.). Genau dasselbe widerfuhr auch dem so schwer geschlagenen Hiob: er ward, nach den teuflischen Versuchungen und trotz derselben, durch Gottes Werk vollständig rehabilitirt und zweifach gesegnet. Aufgehalten ward dies nur durch Hiobs pelagianischen Irrthum, dass er sich niemals verfehlt habe, und den desfallsigen Redeprocess mit seinen Freunden: doch zuletzt bekannte er sich Gott als verschuldet (42, 3. 6), worauf Gottes Gnade an ihm sich ebenso verherrlichte als Jesu Gotteswerk

an dem Blindgeborenen. Als Seitenstück füge man hierzu weiter Luc. 13, 1ff. von den durch Pilatus getödteten Galiläern und dem Einsturz des Thurms zu Siloah, beides mit dem Refrain (V. 3. 5): so ihr nicht Busse thut, werdet ihr alle gleicherweise umkommen! —

Hiob 1, 16. (Vgl. Neueste Bibelstud. S. 200.) Einer der Unglücksboten meldet Hiob, dass Gottes-Feuer (אֵשׁ אלהים) vom Himmel gefallen sey und die Heerde sammt den Hirten vertilgt habe, — ein von dem sonstigen „Jehovah-Feuer" (אֵשׁ־יהוה, wie 1 Kön. 18, 38 vgl. Gen. 19, 24. Num. 16, 35) abstechender und darum gewiss ebenfalls von dem eigentlichen Verderber (Satan) selbst, welcher auch Gen. 3 und überhaupt nie יהוה sagt, inducirter Ausdruck, um vor Hiob seine Schädigungen recht augenfällig Gottes Naturwirkungen zuzuschreiben.

Hiob 4, 17ff. In seiner ersten Gegenrede wider Hiobs pelagianische Behauptungen beruft sich der altehrwürdige Eliphas auf eine ihm gewordene ausserordentliche Geistesoffenbarung, welche die Menschen überhaupt als vor Gott ungerecht und unrein darstellte, da Gott doch selbst auf seine eignen Diener kein unbedingtes Vertrauen setze und in seinen Engeln Makel statuire: (V. 19) „geschweige Bewohner von Lehmhäusern (irdisch-leibliche Menschen), deren Fundament im Staube sey (deutlich nach Gen. 2, 7), die man zerreibe eher als eine Motte" (ein von den Fingern sofort zermalmtes und damit für immer verschwundenes Eintagsgeschöpf), mit der V. 21 hinzugefügten zuversichtlichen Frage: „Ist nicht herausgerissen worden (Präteritum, also ein Factum) ihr Vorzug (יתר, wie Gen. 49, 3 des Erstgeborenen) in ihnen?" Eben dieser Verlust der einstigen Prärogative des ihnen anerschaffenen göttlichen Ebenbildes ist es ja, was ihren Tod bewirkt (ימותו im Futur. als Consequenz), diesen Sold der Sünde (Röm. 6, 23) — wie eben auch Gen. C. 3 auf jenes C. 2 —, und selbst noch dieses letzte in Sünde (ולא בחכמה, Litotes), weil ohne Bekehrung. — Auf diese tiefe Geistesenthüllung kommt derselbe Eliphas auch 15, 14ff. fast wörtlich wieder zurück, wo der Mensch „greuelhaft und grundverdorben" genannt wird (נתעב ונאלח, das letztere ganz so wie Psalm 14, 3), weil „sau-

fend wie Wasser Unrecht", d. h. so massenhaft und indifferent, ja als wie ein Lebenselement.

Hiob 7, 5. Grund der nächtlichen Unruhe Hiobs (V. 4) ist sein wurmstichiger Leib: „angezogen (wie ein Kleid) hat mein Fleisch Gewürm und Staubkrume (nach Substanz und Farbe); meine Haut regt (sich, רגע) und ist zerflossen" (in Eiter), — wobei sich beide Versglieder genau entsprechen.

Hiob 10, 3. Im Vorurtheil seiner Gerechtigkeit stösst Hiob gegen Gott den Vorwurf aus: „Frommt es dir, dass du erdrückst, dass du verwirfst das Kunstwerk deiner Hände?" Diese Coordination der beiden כי entspricht der Erregtheit wie auch dem weiteren Umstande, dass beide Sätze je noch besonders ausgeführt werden, nämlich a) V. 4 ff. und b) V. 8 ff.

Hiob 11, 12. Gottes Allweisheit und Vollkommenheit gegenüber der thörichte Mensch. „Ein ausgehöhlter Mann wird beseelt und ein Wildesel-Füllen als Mensch (also wieder-)geboren werden." Das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Die hebr. Paronomasie in Glied a נבוב ילבב würde im lat. *excors (vec.)* und *cordatus* wiederklingen, sowie auch mit der Sache selbst bei unserem Dichter („Männerwürde"): „und schlendre elend durch die Welt, wie Kürbisse von Buben zu Menschenköpfen ausgehöhlt, die Schädel leere Stuben." Glied b aber empfängt ein specielles Licht durch Gen. 16, 12 von Ismael, er werde ein Wildesel von Mensch werden, — beiläufig das Ganze zugleich ein drastisches Analogon zur Darwin'schen Menschwerdung des Thieres.

Hiob 12, 4. „Ein Gelächter seinem Freunde, ward ich ein Rufender zu Gott, und er antwortete ihm", d. i. dem lachenden Freunde, nicht „mir". Also der Fromme ein Gelächter nur des ironisch gemeinten pharisäischen, d. h. des Selbst-Gerechten.

Hiob 12, 18. „Zwang von Königen sprengte er und band einen Gürtel in ihre Hüften" — dort Entfesselung Tyrannisirter, hier Fesselung der Tyrannen, wobei im Hebr. dreifache Paronomasie in מוסר, אסר und אזור; sodann drei Categorieen von plötzlich gebrochenen geistigen Aristocraten, nämlich von Priestern und Adligen, die als Beute fortgeführt werden V. 19, von Gelehrten und Künstlern, deren tactfeste Lippe und bewährter Geschmack versagen V. 20, und von Vornehmen und

Helden, über welche Schmach ergossen und deren Gürtel gelockert wird V. 22.

Hiob 13, 14. „Wozu soll ich tragen mein Fleisch mit meinen Zähnen und meine Seele legen in meine Hände?" wonach Zähne und Hände ebenso Parallelen wie Fleisch und Seele. Der Sinn aber ist dort: πυξ και λάξ oder *mordicus vitam (semet) servare.* Nehme man Leib und Leben nur immerhin! so wie vorher V. 13^{b}: „es ergehe über mich was" — nur immer!

Hob 13, 27. Hiobs Leiden als „Legung seiner Füsse in den Block" (oder Stock) ist wohl Umschreibung des wesentlichen Characteristicum der „Elephantiasis", nämlich der elephantenartig geschwollenen Beine, deren Gestalt jetzt wie in einen unförmlichen, blockartigen Klumpen eingeschlossen erscheint, den Hiob immer mit sich schleppen muss. Daher Glied b) „und bewachest alle meine Pfade", dass ich nirgendwohin entkommen kann, und — Gl. c) „über Wurzeln meiner Füsse (vgl. unser 'Hand-Wurzel') hackest du dir ein", eben (Parall.) einen über diese hinaufgehenden Block schnitzend oder vielmehr zuhauend.

Hiob 15, 18 f. Die Autoritätsbeweise des greisen Eliphas sind, ausser unmittelbarer Geistesoffenbarung (V. 14—16 wie oben 4, 17 ff., auch bei Elihu 33, 15 f. 23) und urzeitlichen Warnungsexempeln (ארח עולם) des Sündfluthwassers und Sodomfeuers (22, 15 f. 19 f., S. 351 f., vgl. Luc. 17, 26 — 29. 2 Petr. 2, 5 ff.); — Sprüche weiser Altväter (15, 18), und diese darum lautere und reine Wahrheit, weil in einem ihnen eigenthümlichen, abgesonderten Lande, das kein Fremder oder Barbar mittenein beschritten (V. 19, vielleicht eine Andeutung des israelitischen Ursprungs dieses Buches), und so ein noch durch keine wilden Wasser entweihter und entwertheter heiliger Born. — Und nun folgen V. 20 und weiter solche verbindliche Aussprüche der Väter.

Hiob 16, 12 f. Hiobs Rückblick und Gegenwart: „In Frieden war ich, und er (Gott) zerschmetterte mich, und ergriff meinen Nacken und zerschellete mich, und richtete mich auf, Ihm zu einer Zielscheibe: es kreisen auf mich seine Geschosse, er zerspaltet meine Nieren und schont nicht, vergiesst zur Erde meine Galle." Da die Nieren im Rücken und die Galle

vorn im Bauche liegen, und diese überdem nach aussen hin „zur Erde“ sich ergiessen soll, so hat man das gebrauchte Bild wohl für unvorstellbar gehalten, und doch ist es reine Naturwahrheit. Es ist ja eben ein „Kreisen (יסבו) der auf H. gerichteten Geschosse“, die also von allen Seiten her fliegen, mithin rückwärts die Nieren spalten und vorwärts die Leber, das Gefäss der Galle, welche sich bei dem nach vorn Niedergeworfenen nun nach aussen, d. i. „zur Erde ergiesst“. — Eine Parallelstelle hierzu ist **20, 23 ff.**: „Es müsse geschehen, um zu füllen seinen (des Nimmersatten) Wanst, sende er (Gott) in ihn Seines Zornes Gluth und lasse regnen auf ihn mit Seinem Essen! Fliehn wird er vor Eisenharnisch (des gewappneten Racheengels): durchfahren wird ihn ein geerzter Bogen (durch sein fliegendes Geschoss); er zog heraus und da kam's hervor vom Leibe und ein Blitzstrahl aus seiner Galle geht: über ihn Schrecken!“

Hiob 17, 9. Eine kostbare Sentenz von der stählenden Kraft der Leiden für den Frommen, mit andern Worten von dem Segen des Kreuzes. „Fest hält ein Gerechter seinen Weg (ein, ohne Wanken und Weichen zur Rechten oder Linken), und der rein an Händen mehret Kraft.“ Worauf V. 10: „Dahingegen alle miteinander kommt ihr immer wieder (als die Vorigen, die nichts gelernt und nichts vergessen, mit den alten Gemeinplätzen): so kommt denn, und nicht werde ich finden unter euch einen Weisen.“

Hiob 17, 14. Den Moder heisse ich: mein Vater du! Meine Mutter und meine Schwester! das Gewürm.“ Also Moder und Verwesung sind unsere grausige Verwandtschaft. Dabei ist שַׁחַת zu Anfang nicht „Grube“ von שׁוּח einsinken, sondern διαφθορά, Verwesung, von der W. שָׁחַת nach der Analogie von פָּחַד zu פַּחַד, von טָעַם zu טַעַם, שָׁעַר zu שַׁעַר, רָחַב zu רַחַב, רָעַשׁ, שָׁחַר, שָׁחַק u. a., wofür auch das Vergleichs-Masculin. אבי „mein Vater“, gleichwie die folgenden Feminina „Mutter und Schwester“ hinwiederum ihrem Vergleichs-Femin. רִמָּה entsprechen. Daher auch Ps. 55, 24 באר שַׁחַת kein Pleonasmus (Gruft-Grube), sondern Verwesungs-Grube (φρέαρ διαφθορᾶς LXX), daher weiter auch ἰδεῖν διαφθοράν Act. 2, 27. 31 für ראה שַׁחַת Ps. 16, 10., vgl. „den Tod sehen“ Ps. 89, 49 (ihn schmecken und sehen Matth. 16, 28. Hebr. 2, 9. 11, 5).

Hiob 18, 4 f. Unverrückbar ist die Weltordnung in physischer, organischer 4^a wie anorganischer 4^b, und in moralisch-vitaler Hinsicht 5 ff.

Hiob 18, 11. „Ringsum ängsten ihn Schrecken und scheuchen hinter ihm her", לרגליו, Gegensatz des sonstigen לפניו, wie beides Hab. 3, 5 vgl. Jes. 41, 2; doch lag letzteres in dem vorausgegangenen סביב schon mit eingeschlossen.

Hiob 19, 28. (Zu Bibelstud. I, 181.) Die leidigen Freunde, unfähig solch eines hohen und also doch wohl etwas Ausserordentliches voraussetzenden Aufschwunges, der ihnen als ein Delirium erscheint, werden sagen, „Hei, wie wollen wir ihn (nun erst recht) verfolgen, und eine Wurzel zum Worte (Grund zu neuer Rede) wollen wir finden in Mir" (lebhafter für in Ihm, da Subject und Object zusammenfallen).

Hiob 19, 29. „Damit ihr lernet שַׁדִּין, den Allmächtigen", — jenes ein chald. Plural (wie z. B. 32, 13 מְלִין), sonach ein feierlicher Archaismus und darin Antwort auf den Schluss des Vorredners Bildad 18, 21 לא ידע־אל; auch ist es ja gerade der „Allmächtige", welcher jenes Richtschwert (חרב Gl. a) zu führen weiss. (Vgl. ob. S. 257 ff.)

Hiob 21, 32 f. Der reiche Frevler, im Leben ohne Kläger und Richter, ist auch noch im Tode glücklich. „Er wird zum Friedhof feierlich geleitet und über dem Hügel hält man Wache. Süss sind ihm Schollen des Thals, und ihm nach alle Welt zieht, und vor ihm ist eine Unzahl", so dass er noch im kühlen Grabe Hof hält.

Hiob 22, 18. Im dritten Streitgange, den wieder der Senior Eliphas eröffnet, scheint dieser (V. 18^a) die Ironie seines Vorredners Hiob (21, 16^a gegen Zophars Behauptung vom Unglück der Gottlosen, wogegen sich derselbe sofort in Gl. b persönlich verwahrt hatte) wieder aufzunehmen und zwar mitsammt der — jene als heuchlerisch brandmarkenden und wohl ebenfalls parodirenden — sofortigen und gleichlautenden Verwahrung 22, 18^b (nämlich gegen Hiobs Behauptung vom beständigen Glück der Gottlosen): freilich nahm dieses schon vor Alters ein Ende mit Schrecken, wie nach der Sündfluth V. 15. 16 f. (mit Errettung des Gerechten, V. 19 d. i. Noah's Gen. 6, 9 vgl. 2 Petr. 2, 5), deren gleich immoralischen Rückstand (יתרם, d. h. von Sodom und Gomorrha) Feuer vernichtete,

V. 20 vgl. 2 Petr. 2, 6 u. ob. S. 349. In diesen feinen directen gegenseitigen Bezugnahmen liegt zugleich ein Beweis von der lebendigen Wirklichkeit und Wahrheit dieser Wechselreden.

Hiob 22, 23. Vereinigung mit Gott bringt Wiederaufbau (Gl. a) und behütet vor weiteren täglichen Sünden (Gl. b), — wobei übrigens grosse Verwandtschaft mit der Rede Zophars 11, 13—15 von Gebet und Gott, Entfernung der Sünde und frohem Aufblick, — mit Sinneserhellung auch für gleichen Satzbau (אם 11, 13. 14 und folgendem כי־אז V. 15) gleichwie jetzt 22, 26.

Hiob 25, 2 sagt Bildad: „Herrschaft und Furcht ist mit Gott, der da schafft Frieden in seinen Höhen" — eine Pacification oder Beschwichtigung, nicht unter denen die im Himmel sind, was ohne Geschichte und Sinn wäre, sondern von Gott im Himmel aus, ohne dass er selbst von da herniederzufahren braucht zu den Widerspenstigen auf Erden, — dies zugleich mit Bezug auf die von Eliphas dem Hiob in den Mund gelegte Rede 22, 13—14 vgl. 26, 9 ff., ob Gott hinter Wolkendunkel hervor richte, da er in Gewölk verborgen sey und nicht sehe. — Jenes Ruhestiften und Gericht hatte Hiob ja so oftmal begehrt! Zahllos, fährt Bildad fort, seyen Gottes Heerschaaren, und wen auch selbst unter diesen „Zebaoth" (4, 17 f. 15, 15) überstrahle nicht Sein Licht? Und wie möge nun erst אנוש und der vom Weibe Geborene neben Gott gerecht seyn? (25, 3 f.) Ganz dieselbe Ideeenfolge als 4, 17 ff. und 15, 14 ff., und sonach ein Nachhall von diesen Gedanken des älteren Eliphas.

Hiob C. 28. Der himmlischen Weisheit Folie und Relief ist hienieden menschliche Wissenschaft und Kunst, energisch und kühn sich vertiefend, mit köstlichem Fund und Lohn, vor allem die Spitze irdischer Wissenschaft und Kunst, der directe Gegen-Pol jener Himmelsweisheit (V. 12 ff.), die systematische Ausbeutung der Erdentiefen im Bergbau, so mühevoll und schätzbar, während jene Gottes freies Geschenk und (gleich der auch unverkäuflichen Liebe, H. Lied 8, 7., weil ohne einen Massstab zur Würderung) einfach unschätzbar. Während erstere es mit localer Realität zu thun hat (יש V. 1), ist diese schlechthin illocal (V. 12 ff. 20 ff.) und nur Gott von Ewigkeit bekannt (V. 23 ff.). Es folgt daher V. 15 ff. eine

Bergpredigt von technisch-exactester Ausführung. Ohne Gold- und Corallenwährung, ist (V. 17f.) משך חכמה d. h. Zug (wie sonst eben der von Perlen) oder auch Besitz von Weisheit über Perlen (vgl. Matth. 13, 45 f.). Die Pointe von dem allen aber ist, dass auch der Mensch an dieser höheren Weisheit participiren könne als Gottes-Furcht oder mittels derselben, und die Seligkeit des Besitzes solcher Weisheit ebenso wie die Furcht vor Sündenstrafe habe Hiob zurückhalten müssen von den ihm schuldgegebenen Vergehungen (V. 28 als Schluss dieses seines ersten Monologs).

Hiob 29, 14. Hiob hatte „Gerechtigkeit angezogen und sie ihn", welche also in ihm personificirt und mit ihm ganz identificirt erschien; und dazu auch noch Gl. b „wie Talar und Turban (worein Leib und Kopf, Haupt und Glieder sich kleiden, so zur Erscheinung kommend) war seine Gerechtigkeit", wovon nun V. 15 ff. Belege.

Hiob 29, 24. Von Hiobs ehemaligem Ansehen: „lachte ich sie an, hielten sie es nicht für wahr (wirklich und möglich, glaubten sich zu täuschen), und meines Antlitzes Licht (Heiterkeit) machten sie nicht verfallen", d. h. solcher Herablassung ungeachtet gaben sie mir keine Ursache, wieder finster auszusehen (vgl. Gen. 4, 5), verloren sie den Respect nicht. — Die hebr. Imperff. drücken wohl, nächst dem Bedingungsweisen, die Gepflogenheit aus.

Hiob 31, 35ff. Wenn V. 33ff. den Vorwurf der Heuchelei in den bisherigen Behauptungen von Hiobs Unschuld ablehnt, so fügt V. 36 sogar den Wunsch hinzu, dass seine Vertheidigungsschrift eine gegnerische Anklageacte (von Seiten Gottes) finden möchte, welche nur sein Obsiegen constatiren würde. V. 36f. (אם־לא) „Ob nicht auf meiner Schulter ich die Rolle tragen würde, sie umbinden als Kranzgewinde mir!" Ich würde genaue Erwiderung darauf geben über jeden Schritt und Tritt; „wie ein Fürst (mit freier, offner Stirn) würde ich ihm entgegentreten" (אֶקְרְבֶנּוּ Piel, intensiv, fest nahen, oder auch causativ, den Contradictor [איש ריב V. 35] herankommen lassen).

Hiob 31, 39b. „Vollendet sind die Worte Hiobs" bildet kein zu Hiobs vorherigen Reden mitgehöriges Dixi, sondern einen Fingerzeig für die Leser (ebenso wie Ps. 72, 20 „vollendet sind die Gebete Davids"), als nothwendigen Pendant zu

den gleichen bisherigen Notizen von Anfängen der einzelnen Reden (ריען u. ä.), zumal eben hier ein Haupteinschnitt ist, und zwar mit dem angeschlossnen Correlat (32, 1), dass nun auch „diese (bisher mitaufgetretenen) drei Männer davon abstanden Hiob zu entgegnen, da er gerecht in seinen Augen" (also bei diesem Cardinalpuncte speciell auch noch in diesem letzten Capitel unverbesserlich blieb), sowie im Gegensatz eines nunmehr ganz neu auftretenden, zugleich mit genealogischer Geschichtstreue eingeführten und nach 32, 8. 13^{b}. 33, 4 inspirirten, Sprechers 32, 2: „da entbrannte (über jene stetige pelagianische Behauptung V. 2 und dieses Schweigen V. 3) der Zorn Elihu's."

Hiob 33, 3. „Rechtschaffenheit meines Herzens sind meine Worte, und Wissen sind meine Lippen (mit Trennungsaccent), Reines reden sie." Auch hierin liegt eine Trichotomie. Elihu ist a) subjectiver Aufrichtigkeit, b) objectiver Einsicht, und c) reiner Moral: denn seine Rede ist von Gott selbst inspirirt, V. 4: „Gottes Geist hat mich gemacht und Hauch des Allmächtigen belebt mich."

Hiob 33, 6. Elihu ist zwar Gottes Anwalt, und doch nicht Gottes zermalmende Persönlichkeit, was beides Hiob sich gerade so gewünscht hatte, also ein ihm nur ebenbürtiger Gegner: „Siehe ich bin wie dein Mund (wir stehen gleich) zu Gott", wie auch auf gleicher Basis: „aus Thon geknetet bin auch ich."

Hiob 33, 14ff. Gottes Rede an den Menschen ergeht in einfacher und, wenn er darauf nicht merkt, in zweifacher Art: V. 14. Das sind 1) Träume und Nachtgesichte zu Mahnungen (V. 15—18), und 2) Krankenlager und fortgehende Schmerzen (V. 19) mit Essunlust (V. 20), Leibesverfall (V. 21) und Todesnähe (V. 22), wo ממתים V. 22 neutral, *extrema*. Dazu dann V. 23 etwa noch für ihn „ein Mittlerengel (מלאך מליץ Dolmetschengel), einer aus Tausend (vgl. Dan. 7, 10. Matth. 26, 53. Apocal. 5, 11), dadurch dass er dem Menschen die ihm gebührende Rechtschaffenheit kund thut", also nicht ein Gebete (wovon erst V. 26) hinauftragender, sondern ein Offenbarungen herabbringender Engel, wie das auch nach Hebr. 1, 14 deren Beruf ist: worauf sich Gott wohl erbarmt und vom Tode errettet, so dass er wieder ergrünt (V. 24 f.) und geistlich ge-

neset zu Gebet, um so Gottes Wohlgefallen, Gottes Angesicht und Gottes Gerechtigkeit zu erlangen (V. 26).

Hiob 34, 14 f. Gott ist Liebe, Vorsehung übend über die Menschen zur Erde hernieder und bedenkend die ganze Welt (V. 13). „Wenn er bedächte Sich, zöge er zurück seinen Geist und Hauch (V. 14): sterben würde alles Fleisch zugleich (wie Gen. 6, 5—7. 17. 7, 4. 21—23) und der Mensch zu Staub zurückkehren" (V. 15).

Hiob 36, 20. „Lechze nicht nach der Nacht", d. h. trachte nicht nach deinem Verderben, und empöre dich nicht mit, wobei לעלות עמים תחתם eig. „indem sich erheben Völker zu ihrem Untern", d. i. einen Umsturz vollführen, sonach ein wörtlicher Ausdruck für Völkerrevolution.

Hiob 36, 27. Die genetische Bildung von Gewitterregen: „wenn er zieht Wassertropfen, so seihen sie Regen zu dessen Dunst", d. h. sie verwandeln sich in feinen Nebel, in Dunstgewölk.

Hiob 38, 39 ff. Das zoologische Examen beginnt mit dem Löwen und endet 39, 27 ff. mit dem Adler, also ein König am Ein- und am Ausgange, oder *terminus a quo* und *term. ad quem* je ein König.

Hiob 39, 13—17. Der Strauss („Schreier") verglichen mit dem (frommen) Storch, beide mit ganz entgegengesetzten Trieben in Bezug auf ihre Nachkommenschaft — wer mag das ergründen!

Hiob 40—41, 26. Nach der peripherisch und intellectuell niederbeugenden ersten Rede Gottes (C. 38 f.), wobei Hiob seine Kurzsichtigkeit und Ohnmacht empfindend nur zum Verstummen gebracht wird (40; 3 f.), folgt 40, 6 die concentrirende zweite, wodurch Hiob auch persönlich durch ihm überlegene Parallelgeschöpfe gedemüthigt wird, vgl. besonders auch den Schluss 41, 26 das Crocodil „ein König über alle Kinder des Stolzes", mit einleuchtendem *Fiat applicatio*. Und so bildet diese massive Schilderung der beiden Grotesken, des Nilpferdes und des Crocodils, vor deren imposanter Erscheinung der Mensch zusammenschrumpft, den Aplomb zu der endlichen persönlichen Beugung Hiobs und hierdurch weiter zu seiner seligen Begnadigung. Denn

Hiob 42, 2 ff. beichtet Hiob, wogegen V. 7 seine drei Freunde von Jehovah verworfen und nur um Hiobs willen verschont werden, „weil sie nicht gesprochen zu Ihm (אלי) Richtiges, wie (eben jetzt) sein Knecht Hiob".

Hiob 42, 12. Bildads Verheissung 8, 7 von geringem Anfange und überschwenglichem Ende realisirt sich an Hiob vollständig, zunächst nach allen seinen Vermögenstheilen (an Schafen, Camelen, Rindern, Eselinnen — jetzt das Doppelte des einst Verlornen); und dazu sieben Söhne und drei Töchter (V. 14) und langes Leben bis zu Urenkeln von diesen (V. 16), und zuletzt ein sanftes und seliges Ende (V. 17), wie das der Patriarchen Abraham (Gen. 25, 8) und Isaac (Gen. 35, 29): „Lebens-satt" erhob er sich von der Tafel dieses Lebens, denn hienieden gab es für ihn nichts Weiteres.

Psalm 1, 3. Der Fromme „ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht giebt zu seiner Zeit, und sein Laub verwelkt nicht; und alles, was er macht, bringt er zu Stande". Hier ist das letzte Glied, obwohl man sonst עשׂה mit פרי, wie ποιεῖν καρπόν, kaum aber auch הצליח vom Baume sagt, von welchem aber die Frucht schon in Gl. b genannt ist und bei כל אשׁר nur eine mehrgestaltige oder in allen ihren Ansätzen vollendete Frucht gedacht seyn könnte, — nach diesen Zwischensätzen wieder direct von dem „Manne" gemeint, wofür ein weiterer Beweis auch darin liegt, dass in dem folgenden Gegenbilde (לא־כן V. 4) ebenfalls zuerst eben im Bilde (כמץ) und dann V. 5 von dem Eigentlichen die Rede ist.

Ps. 8 ist ein Preis Gottes des Schöpfers und des Erlösers. V. 5 geht zum „Menschen-Sohne" über, mit dessen Prädicaten der gefallene Mensch sich nicht mehr ganz decken kann, wohl aber der zweite Adam, Christus (Röm. 5, 14), weshalb ja der Psalm eben auch messianisch ist, vgl. Hebr. 2, 6 ff. mit wörtlicher Anführung desselben und mit directer Anwendung auf Jesum, in welchem das anhebende und noch bedeutsamer wieder schliessende יהוה אדנינו מה־אדיר שׁמך בכל־הארץ auch erst vollkommen realisirt ist. Ebenso hat man ja mit Recht auch Gen. 1 u. 3 dem Apostel vorschwebend gefunden, wonach der Mensch, in Gottes Bild geschaffen (Gen. 1, 26 f.),

sich vom Satan die Gleichheit mit Gott (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) als erst durch Uebertretung des göttlichen Gebots erreichbar vormalen lässt, ein entzündeter Hochmuth, durch den er gerade in Verlust des Ebenbildes Gottes gerathen ist, wohingegen der zweite Adam seiner Gleichheit mit Gott sich freiwillig in Demuth entäusserte und hierdurch zum anerkannten Herrn der ganzen Welt geworden ist: Philipp. 2, 6 — 11. Gleicherweise nun eben auch der, wieder namentlich auf Gen. 1 (dessen Anfang von Gottes Schöpfung des Himmels und der Erde hier ebenfalls sogleich im Anfang V. 2. 4f. wiederleuchtet) stehende, Psalm 8, wo dem apostolischen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ mit ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (das Gegenspiel von צלם und דמות אלהים Gen. 1, 26 f.) γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (vgl. dazu auch im Ps. (אנוש ἐταπείνωσεν ἑαυτόν κ. τ. λ. — entspricht (Ps. 8) V. 6ª יתחסרהו מעט מאלהים, und dann wieder dem apostolischen (V. 9 f.) διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν . . . ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων κ. τ. λ. das psalmodische V. 6²f. וכבוד והדר תעטרהו: תמשילהו במעשׂי ידיך כל שתה תחת־רגליו:; ebenso wie endlich auch noch der apostolischen Doxologie (V. 11 ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός) εἰς δόξαν θεοῦ πατρός eben der Schluss des Psalms V. 10 יהוה אדנינו מה־אדיר שמך בכל־הארץ.

Ps. 10, 18 schliesst: dass nicht mehr fortfahre zu schrecken der Sterbliche מן־הארץ, d. h. nicht „aus der Erde gemacht", sondern von der Erde aus, gegen Gott im Himmel titanisch Faust machend, oder doch als wäre er der im Himmel.

Ps. 11, 6. „Regnen möge es auf Frevler Schlingen, Feuer und Schwefel und Gluthzorn, ihr Becherantheil", — also רוח als θυμός, nicht πνεῦμα (LXX), „Gluthwind", was nicht zu Becher passt: vielmehr Gluthzorn Gottes fülle ihnen diesen Becher, den er selbst ihnen einschenkt, ganz so wie Apoc. 14, 10 πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ, worin sonach alle Elemente des Psalms wiederkehren; vgl. auch V. 8. 16, 19 τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, 19, 15: eine auch sonst alttesta-

mentliche Metapher, Jes. 51, 17 (כוס חמתו, LXX τὸ ποτήριον τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ) u. 22; Jer. 25, 15. Ps. 75, 9.

Ps. 14, 1 correspondirt dem ruchlosen אין אלהים von der Erde sofort, wie vom Himmel her, das richterliche אין עשה־טוב, wiederholt V. 4 mit dem Echo אין גם־אחד.

Ps. 14, 6. „Den Rath (euren Anschlag) wider den Armen macht ihr selbst zu Schanden, denn Jehovah ist seine Zuflucht" — harmonirt so in sich wie auch mit dem Zwillingspsalm 53, 6 „du (Israel) machst zu Schanden, denn Gott hat sie verworfen".

Ps. 14, 7 ist nichts weniger als ein späterer (exilischer), liturgischer Zusatz, welcher überdem, abgesehen von der gerade hier dafür ausgesuchten Stelle, als solcher die gewiss ursprüngliche Siebenzahl der Verse und die damit harmonische Dreizahl der zweiten Strophe brechen würde. Vielmehr fügt der Vers den Wunsch hinzu: ach, dass es bald geschähe! wobei namentlich auch noch עמו mit עמי am Schlusse der ersten Strophe V. 4 schön stimmt.* — Die Wiederaufnahme dieses Psalms in Ps. 53, worin der Name Gottes beiderseits je siebenmal (in Ps. 14 יהוה viermal) und mit nur leisen Modificationen, scheint übrigens veranlasst durch den historischen Einbruch fremder, also heidnischer Belagerer (חנך 53, 6), sonach eine besondere Application (gegen diese Atheisten), wobei der Name der ersten Autorität לדוד immerhin bleiben musste.

Ps. 16, 3. לקדושים אשר בארץ המה, „Heiligen, die auf der Erde sind", — im Gegensatze des oder auch der Heiligen im Himmel (vgl. ob. zu 10, 18), die es wirklich sind (המה), — erinnert unwillkürlich an die umstrittene Aufschrift des Briefes an die Epheser 1, 1 τοῖς ὁγίοις τοῖς οὖσιν κ. τ. λ.

Ps. 19 Gottes Natur- und Wortoffenbarung: V. 2—7. 8—11. Der Himmel lauter Lobgesang; Tage und Nächte eine ununterbrochene Kette von Predigten; Lieder ohne Worte (V. 4),

---

* Ebensowenig ist auch Ps. 51, 20 f. (s. u. S. 361 z. d. St.) etwas derartig Anorganisches, vielmehr wird hier die Solidarität von Schuld und Begnadigung des Königs mit seinem Volke ausgesprochen, welches dann auch die, ohne Herzensbusse und Lippenopfer Gott nicht wohlgefälligen, Sünd-, Schuld- und Dankopfer darbringen darf und wird, wie ja auch der sonst unerklärliche Widerspruch von V. 18 לא־תחפץ זבח mit V. 21 אז תחפץ זבחי־צדק deutlich darthut.

und die ganze Erde eine saitenbezogene Aeolsharfe, bis dahin, wo die Sonne in ihr Zelt eingeht (V. 5),

Ps. 21, 4. (Vom König David.) „Entgegen bringest du ihm Segnungen von Gütern, setzest seinem Haupte eine Krone feinen Goldes." Um diese letztere hatte David nicht gebeten, V. 3, wie nach V. 5 um Leben; daher eben dort V. 4 Gl. a קדם; auch drücken die Imperfecta das Fortgehende jener Gewährungen aus, wie ja die Erhaltung der Krone ein fortgesetztes Krönen ist. Dazu lässt V. 6 „Ehre und Herrlichkeit legest du auf ihn" (עליו) auch gleichsam den Fürstenmantel sehen.

Ps. 22, 2. Ueber alle Schwierigkeiten der Form רָחוֹק dürfte die Annahme als Infinitiv hinweghelfen: ein Fernseyn (Entfernung) von meiner Hülfe sind die Worte meines Gestöhns."

Ps. 22, 9 f. Wie die Spötter V. 9 die einstige Rede des heiligen Dulders persifflirt haben, so hält derselbe auch jetzt daran wörtlich fest. Daher auf ihr כי חפץ בו nun sein כי mit dazwischengedachtem חָפַצְתָּ בִי und laut fortsetzendem אתה גחי וגו׳.

Ps. 22, 15 f. schildert nicht bloss die lähmend auflösende Wirkung des vorigen Greuels, des wider den Heiligen aufgesperrten und brüllenden Löwenrachens, und der Angst, sondern genetisch weitergehende unmittelbare Martern an Leib, Gebein und Herz, von aussen bis in das Innerste hinein, — kurz und specifisch die Kreuzigung, wie sie namentlich das התפרדו (sich auseinander renken) aller Knochen, das Schmelzen des Herzens wie Wachs, und das Angeklebtseyn der Zunge am Gaumen beschreiben bis zu dem Hinlegen zu Todesstaub.

Ps. 22, 20 ff. Bei dem heiligen Dankfeste für die erfahrene Wunderhülfe von den exact ebenso wieder zurückweichenden Hunden, Löwen und Büffeln V. 21 f. vgl. 13 f. 17 erscheint, nach einem lobpreisenden Präludium, einer homiletischen Paränese an die Gemeine (V. 23 — 25), in directer Hinwendung an den göttlichen Helfer V. 26 gleichsam ein Altargebet mit Gelübden, und nach solcher Predigt des Wortes V. 27 auch eine Sacramentsfeier zur erquickenden Theil-

nahme an dem dargebrachten Opfer für Alle, Hohe und Niedere (V. 30), und auch für die Nachwelt (V. 31 f.), — also überhaupt ein vollkommner Gottesdienst im Hohen Chor.

Ps. 23, 4. Vom guten Hirten: „Dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich.“ Hiermit ist nimmermehr „das Schäflein zum Wanderer geworden“, vielmehr dessen Sicherheit unter Leitung und Schutz des auch im „Todesschattenthale“ noch vernehmbar vorangehenden Krummstabes seines guten Hirten gemeint, was auch schon das emphatisch zweimalige „dein Stecken und dein Stab — sie trösten mich“, — nicht wohl anders zulässt. Selbst im Thale des Todesschattens (nicht bloss „Schattens“, was ja etwas Labendes wäre, vielmehr auch im Todesgange selbst) fürchte ich kein Uebel, denn Du bist bei mir! Dein, auch noch in dichter Finsterniss immer hörbarer, Stecken und Stab, sie (wenn ich Dich Selbst nicht mehr sähe) werden mich trösten.“

Ps. 24. Ein Adventslied: Gottes Einzug in das Heiligthum, und zwar (V. 7) durch „Pforten der Ewigkeit“, als die sich dahin erweitern, dass sie den Ewigen aufnehmen können und selbst ewig dauern, das Begrenzte zum Unbegrenzten wird, ein absoluter Raum mit absoluter Zeit, ein alttestamentlicher Ausblick auf Joh. 4, 23 f., wie das in Christi, des Herrn der Herrlichkeit (Ps. 24, 7—10), glorreicher Wiederkunft dereinst wird perfect werden (Matth. 24, 26 ff.). Denn nach seinem Wortlaute deckt sich der Psalm weder mit der Stiftshütte, deren davidische Uebertragung auf den Zion immerhin den nächsten Impuls zu diesem prophetischen Hymnus bot, noch auch irgendwie mit dem alles erweiternden salomonischen Tempel.

Ps. 45. Wie durchaus ein Pendant des Hohen Liedes, so namentlich auch V. 10 dem königlichen Bräutigam theure Königstöchter und die ihm zur Rechten stehende eigentliche Gemahlin (שגל) entsprechend dem H. L. 6, 8 f. von 60 Königinnen, 80 Nebenfrauen und zahllosen Jungfrauen, woneben Eine seine Taube cet.

Ps. 51. Der grosse davidische Busspsalm (Miserere) beginnt darum mit אלהים (nicht יהוה), weil Gott dem sündigen Sänger hier noch in seiner ganzen furchtbaren Majestät gegenübersteht, mit welchem die Sünde ihn entzweit hat, und nur

erst V. 16 geht אלהים über in אלהי תשועתי. — Entsprechend der Thatsünde (V. 3—5) und der tieferen Erbsünde (V. 7—8), folgt in je gleichviel Versen die Bitte zuerst um Vergebung der Thatsünden V. 9—11 und sodann (V. 12—14) um eine Neuschöpfung (לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי), eine neue Creatur durch eine Wiedergeburt. — Das Erste, was dem zu versöhnenden Gotte wohlgefällt, ist, nächst einer Lobpreisung (V. 17), das Selbstopfer eines gebrochenen Geistes und zerschlagenen Herzens (V. 19) und die Fürbitte für das unwillkürlich mit seinem Haupte mitverschuldete Volk (V. 20), und darauf erst die von diesem dargebrachten, vom Gesetz geforderten und nun bedeutsamen Opfer (V. 21; vgl. ob. S. 358 zu Ps. 14, 7). — Hierzu gehört auch noch die 2 Sam. 12, 14 aufbewahrte Bemerkung Nathans, welcher ja diesen ganzen Busspsalm hervorrief (V. 1), dass David Andere, die Feinde Jehovahs, lästern gemacht hatte.

Ps. 65, 4 f. Die subjective Voraussetzung der objectiven Gebetserhörung (V. 3) ist ein beruhigtes Gewissen. „Die Reden von Versündigungen (im bösen Gewissen, wobei דברי eigentlich, vgl. Röm. 2, 15 συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων κ. τ. λ.) sind stärker als ich: unsere Uebertretungen — Du wollest sie zudecken!“ Als das noch Höhere folgt dann Gemeinschaft mit Gott in seinem Heiligthum: „Selig, den du erwählest und herzunahen lässest: wohnen wird er in deinen Vorhöfen; satt wollen wir werden am Gut deines Hauses, am Heiligen deines Tempels!“ — wobei offenbar auch noch der Fortschritt von den Vorhöfen zum Heiligthum selbst.

Ps. 73, 6 ff. Die Bevorzugten dieser Welt sind doch ein unschönes, hässliches Bild: „es umhalset sie Hochmuth, umhüllet ein Anzug von Zwang sie (Hoffart will eben Zwang leiden). Hervor tritt aus Fett ihr Auge, es gehen über Herzenseinbildungen“: in ihren Mienen und Geberden tritt ihr Inneres heraus. Eine schon äusserlich widerwärtige Erscheinung! Und nun erst ihre Worte V. 8 f.: „Lächerlich machen sie und reden in Bosheit Unterdrückung; von oben her reden sie. Stellten in den Himmel ihren Mund, und ihre Zunge fährt zur Erde“: also die Haltung des Kopfes nach oben, die Richtung der Rede nach unten (oder auch mit Rücksicht auf Mund und

Zunge: sie stellten gegen den Himmel ihren Mund, und ihre Zunge fährt wider die Erde). Und eben dieses imponirt der Menge, wo Zulauf, Anhang und demoralisirte Reden (V. 10—11).

Ps. 90. Diese runenhafte Inschrift eines verwitterten und bemoosten Granitfelsens bestätigt die mitangegebene Verfasserschaft, als die „Mose's, des Mannes Gottes" (wie auch Deut. 31, 1), durch ihren tiefernsten, sinnschweren Inhalt, wie vielleicht auch noch V. 13, dass der Herr sich erbarmen wolle über „seine Knechte" (עבדיך, und wiederum V. 16 dass sein Thun sichtbar werde „seinen Knechten"), da ja eben Mose schlechthin auch עבד יהוה (Exod. 14, 31. Num. 12, 7. Deut. 34, 5. Apoc. 15, 3) heisst.

Ps. 91. Dieses heilige Amulet schirmt durch Gottes Allmacht vor den drei Hauptplagen, womit er heimsucht, d. i. Krieg (mit Schild und Rüstung wider Pfeile V. 4f.), Pestilenz (V. 6f.), und wilden Thieren (V. 13), wo bei Löwe und Drache vor allem gewiss auch an den, welcher „umhergeht wie ein brüllender Löwe und suchet, welchen er verschlinge" (1 Petr. 5, 8), und an „den grossen Drachen, die alte Schlange" (Gen. 3; Apoc. 12, 3. 9. 20, 2) gedacht werden muss.

Ps. 104. Der Hymnus der Natur über den ersten Artikel des Glaubens oder vielmehr eine Nachdichtung (ποίησις und insofern Nachschöpfung) der Weltschöpfung in Gen. C. 1, aber in dichterisch freiem Aufbau. Daher denn auch, wie dort sieben Schöpfungstage, so nun sieben Strophen von je zehn Zeilen, dieser Zahl der göttlichen Schöpferworte und damit zugleich der Vollkommenheit (טוב, in seiner Consummation טוב מאד Gen. 1, 31). — Im Einzelnen ist V. 1 des Psalms ebenso Präfation wie Gen. 1, 1. Hierauf — 1) V. 2—4 Licht, Wasser und Luft als die Urelemente (Gen. 1, 2—8: erster und zweiter Schöpfungstag); — 2) V. 5—9 Hervortreten des Festlandes der Erde aus dem Wasser (Gen. 1, 9—10: Anfang des dritten Schöpfungstages); — 3) V. (10—)14: Ergrünen der Erde (Gen. 1, 11—12: Fortsetzung und Schluss des dritten Schöpfungstages); — 4) V. 15—18 und sogar Ueberfluss zur Freude des Menschen (V. 15) und zwar (V. 16—18) bis in die Wald- und immer noch belebten höchsten Felsengebirge hinauf (Beschluss des 3., mit Hinübergreifen in den 5. und

6. Tag mit Vögeln und Säugethieren); — 5) V. 19—23 die Himmelslichter des 4. Schöpfungstages (Gen. 1, 14—18 mit Hinübergreifen in das 6. Tagewerk — den Menschen: Gen. 1, 26 ff.); — 6) V. 24—30 (bis 34 in 10, bez. 7 VV. — als Vollendung und Heiligung) ein Gesammtüberblick mit Nachholen von Einzelnem (namentlich auch der dem Menschen überhaupt ferneren und fremderen Wasserthiere, Gen. 1, 20 — 22), — ein Echo von Gen. 1, 31: „Und Gott sah an Alles was er gemacht, und siehe es war sehr gut*; worauf — 7) V. 31—34 Lobpreisung dieses Gott-Schöpfers, gleich als ein Sabbaths-Lied (für den 7. Tag, Gen. 2, 1—4[a]), und Epilog V. 35 dass in dieser herrlichen Schöpfung Sünder (seit Gen. 3 vorhanden) aufhören sollen! — Der Abschluss (V. 35[b]) ist gleich dem Anfange (V. 1) und ein Hallelujah.

Ps. 118, 19. Der zwar hart gezüchtigte, aber durch Gott vom Tode errettete Unschuldige spricht: „Oeffnet mir Pforten der Gerechtigkeit, eingehen will ich in ihnen, preisen Jehovah"; also da, wo allein Gerechtigkeit zu finden ist und daher auch nur Gerechte eingehen können, wie jenes beides ja V. 20 f. auch noch ausdrücklich erklärt wird, nämlich zuerst als „die Pforte Jehovahs, worin Gerechte eingehen", und sodann (V. 21) als Lobpreisung für die Demüthigung und die Hülfe, so dass also hier kein, auch durch gar nichts angezeigter, „Wechselgesang" stattfindet und nur eine und dieselbe Stimme in einem ausschliesslich für den Messias passenden Sinne (vgl. V. 22 f.; Matth. 21, 42. Act. 4, 10 f.) fortgeht.

Ps. 133. Brüderliche Eintracht wird nach ihrer feinen Lieblichkeit (V. 1) verglichen 1) mit dem heiligen Salböl, ausgegossen über Haupt und Bart Aarons, von da cascadenartig

* Dazu Ps. 104, 29 f. Alles hängt aber nur von Gottes gnädiger Fürsorge ab. Verbirgt er sein Angesicht, so vergehen die Geschöpfe wieder und werden zu Staub (V. 29). Um die Welt dann wieder ins Leben zu rufen (V. 30), bedarf es einer neuen Anhauchung mit dem Geiste Gottes so wie Gen. 1, 2 und bez. für den Menschen 2, 7 (wodurch eben eine Neuschöpfung durch ברא, s. ob. S. 361 zu Ps. 51, 12) entsteht: „und du verneuerst das Antlitz der Erde", nicht nur wie nach der Sündfluth, sondern vornehmlich auch dann, wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn wird, worauf nicht allein die V. 31 folgende Doxologie, sondern auch der Schluss V. 35 hinweist, dass „Sünder aufhören sollen, hinweg von der Erde".

noch reichlich herabfliessend bis auf den Saum seiner Kleider, ebenso köstlich und noch weithin duftverbreitend (V. 2), und, in grösserem Massstabe, 2) mit dem Thau des Hermon, von diesem Berghaupte eben erquicklich herabrieselnd auf die Berge „Zions“ (was eigentlich „Trockniss“), und dies darum, weil (כי) hier ist die Centralstätte göttlichen Segens, d. i. „Leben bis in Ewigkeit“ (V. 3). — Diese Vergleichungen beginnen mit dem gesalbten Hohenpriesterhaupt und schliessen auch wieder mit dem geheiligten Zion. Das gleiche innere *Tertium comparationis* beider Vergleiche (wovon der erstere mehr vertical, der andere mehr horizontal geneigt, jener wohl geistlich, dieser mehr natürlich ist) bleibt, ausser dem schon in den Anfangsworten (טוב ונעים) wie auch wieder am Schlusse (ewiger Segen Gottes) direct ausgesprochenen Köstlichen und Geweihten, auch noch das sanft und balsamisch Erquickende und Erfrischende, das weithin Stärkende und stetig Belebende, woher auch das Partic. ירד(שׁ) ebenso wie das ausmündende חיים עד־עולם. Vielleicht dürfen wir im ersten Gleichniss vom Oel den dadurch überhaupt symbolisirten heiligen Geist und in dem andern vom Thau des Hermon Jesum Christum, in Galiläa erwachsen und Zion überthauend, mitverstehen.

Ps. 137, elegisch anhebend und dithyrambisch ausgehend, ist einer der sogenannten „Rachepsalmen“, zu dessen gerechter ethischen Würdigung Folgendes dient: 1) Es ist nur wörtliche Wiedervergeltung dessen, was Babel zuerst an Israel gethan hat (ישלם־לך את־גמולך שגמלת לנו V. 8), mithin nur wie „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ des (für die Obrigkeit normativen) Gesetzes (Exod. 21, 24: S. 253). 2) Verbrechen heischen Sühne, und selbst Abels Blut schrie (zu Gott aus der Erde um Rache zum Himmel: Gen. 4, 10. Hebr. 12, 24). 3) Es ist aber kein Begehren persönlicher Privatrache (was gegen Matth. 5, 38 ff. 43 ff. Röm. 12, 20 wäre), sondern nur eine Bitte um göttliche Vergeltung für das Verbrechen an Gottes Stadt, für ein furchtbares Sacrilegium, diese Bitte also nur religiöse Reaction eines hierdurch tief verletzten frommen Gemüths, wie auch nur eine Mahnung an die ausdrückliche Verheissung solcher Wiedervergeltung, Deut. 32, 40—43. Ebenso ist es 4) keine persönliche Execution, sondern Rache Gottes, dem ja alle Rache allein zusteht (Röm. 12, 19 ff. Hebr. 10, 30 nach Deut. 32, 35),

durch fremde Werkzeuge und auch V. 9 wörtlich nach Gottes ausdrücklichem prophetischen Willen (Jes. 13, 16 ועלליהם ירטשׁו לעיניהם וגו׳). Es ist ferner 5) nur in Analogie mit dem früheren Gebote Gottes, die dazu reife canaanitische Bevölkerung auszurotten, dessen Uebertretung Gott strafte, wie denn sein Wort auch Jer. 48, 10 einen Fluch über den ausspricht, „der Gottes Schwert aufhält, dass es nicht Blut vergiesse". — 6) Dieses Wort Gottes ist auch im Neuen Bunde nicht aufgehoben, wonach die legitime Vertreterin und Trägerin der Gesammtheit, die von Gott auch zur Rache über die Uebelthäter verordnete Obrigkeit das Schwert nicht umsonst tragen soll (Röm. C. 13, vgl. ob. Art. XI, S. 249 ff. 257 ff.), eine vor Gott ebenso greuelhafte Weichlichkeit wie es andererseits eine tyrannische Hartherzigkeit seyn würde, welche von sittlicher Energie, namentlich auch der eben an Gottes Statt gestellten Regenten, in gleicher Weise himmelweit verschieden ist. Rufen doch, wie einst (ob. 2) Abel, auch sogar die heiligen Märtyrer noch in der allerletzten Zeit zu Gott um endliche Rache, Offenb. 6, 10. 19, 2 vgl. Luc. 18, 7 f. — Grund und Norm aber ist und bleibt allein Gottes heiliges Wort.

Ps. 139, 5 ff. Das Rück- und Vorwärts hat V. 5 in Gl. b die Handauflegung von Oben her zur Ergänzung, um das Allseitige göttlicher Umschliessung zur Darstellung zu bringen. — Weist ferner V. 8, bei den Gegenpolen von Himmel und Scheol, das „Bettmachen" (הצרע) auf die Nacht, so schliesst sich hieran V. 9 wieder die Morgenröthe. Und wirkt hier das „wenn" (אם) aus V. 8 bei gleichen Imperff. fort („würde ich" cet.), so geht der Sänger auch wieder mit der Sonne vom Aufgange (mit den „Flügeln des Morgenroths" Gl. a) bis zum Abend, da das „äusserste Meer" Gl. b dem Hebräer bekanntermassen den Westen bedeutet, worauf V. 11 f., zur Vollziehung des Turnus, wieder „Finsterniss" und „Nacht" folgen, erstere mit dem Verb. שׁוּף *ferire, urgere,* also (ohne das Bedürfniss einer anderen Lesart) jähling treffen oder überfallen.

Ps. 149, 6. Gottes heller Lobpreis erklinge, unter Reigen, Pauken und Cithern (V. 3), mit laut schallenden Worten (בגרון, LXX ἐν τῷ λάρυγγι, „mit voller Kehle" Gl. a) und in Eroberungs-Thaten (ברד Gl. b, vgl. V. 7 ff.), und zwar diese

mit „zweischneidigem Schwert“ (חרב פיפיות, ῥομφαῖαι δίστομοι), was nach wohlberechtigter alter Auslegung, als in Harmonie mit der ganzen Anlage des Psalms und zumal auch mit dem ersten Versgliede, im geistlichen Sinne zu verstehen, also ähnlich wie Ephes. 6, 17 (δέξασθε, vgl. ob. בידם) τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ, und noch mehr Hebr. 4, 12 ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, so dass diese neutestamentliche Stelle wie auf jener alttestamentlichen (wo auch LXX ῥομφ. δίστομ.) beruhend, hiermit aber auch als Mitvertreterin obiger Auffassung erscheint.

Prediger Salomonis, קֹהֶלֶת. Wie von בָּקָר, Heerde, *armentum*, בּוֹקֵר Am. 7, 14 Heerdeleiter, Hirt, so kommt von קָהָל, ἐκκλησία, *concio*, Versammlung, קוֹהֵל Versammlungsleiter, ἐκκλησιαστής, *concionator*, „Prediger“, welchem die Femininform קֹהֶלֶת noch die Abstraction einer personificirten Predigerstimme verleiht (Joh. 1, 23). — Diese ganz eigenartige Schrift ist der canonische Ausdruck eines — ebendadurch und insoweit geheiligten — Pessimismus aus der hierzu competentesten und classischen Hand eines auf hoher Warte stehenden und mit allen realen und intellectualen Mitteln dazu ausgestatteten Königs (1, 1. 12 f. 16 f., dessen „Ich“, אני, ebendarum auch so oft hervortritt), — dies aber nur als die, propädeutisch nothwendige, negative Vorstufe eines höheren und wahren Optimismus in dieser einst „sehr gut“ erschaffenen Welt (Gen. 1, 31), wie auch mit positivem Ausgange (12, 13. 14)*, demnach die vorlaufende Ausführung von 1 Joh. 2, 15—17 („die Welt vergeht und ihre Lust“ cet.), beiläufig, auch die Grundquelle des so tief elegischen academischen *Gaudeamus igitur* (Pred. 11, 9 f. s. u.). So weist ebenso das Buch wie die in ihm geschilderte Welt selbst über sich hinaus.

Das dialectisch variirte Thema ist die Frage nach dem Bleibenden und Realen in dieser Welt (1, 3), mit dem eintönig

---

* Vgl. überh. Bibelstudien II, 2 S. 25 ff. „die Epiloge des Predigers Salomonis und des Evangel. Johannis“, wo auch über die zum Wesen gehörende Authentie des ersteren S. 26 ff.

wiederkehrenden Refrain: „Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles Eitelkeit“ (1, 2 cet.), und dem schier betäubenden Resultat eines ruhelosen Kreislaufs und beständiger Unbeständigkeit, in der Natur und Geschichte (1, 4—11), ohne wirkliche Befriedigung, auch selbst in der höchsten Glückslage, um das Auserlesenste zu geniessen (2, 1f. 24ff.) und auch zu schaffen (2, 3—11; 12f.), als z. B. grossartige Bauten und Pflanzungen mit Lustgärten, Hainen und Seeen (2, 4—6), auch lebendige Staffage an Dienerschaft und Heerden (2, 7), und dies zugleich mit den Baarmitteln zu noch Weiterem (V. 8) und allem sonstigen Kunst- und (namentlich auch musicalischen) Genussraffinement (V. 8f.), welches Geniessen in Verbindung mit schaffender Arbeit hienieden immer noch das Beste bleibe (3, 12. 22). Ein Lebensresultat, womit sich die Weltweisen aller Zeiten, ein Marcus Antoninus (ὅλον κενόν), Friedrich II., Kant, Goethe, Schelling, Arth. Schopenhauer, Ed. Hartmann u. a. in schneidiger Uebereinstimmung befinden.

Pred. 1, 5. Ueber dem feststehenden Schauplatze des stetigen Wirbels wechseln gleichso die Elemente Licht, Luft und Wasser, oder Sonne (V. 5), Wind (V. 6) und Flüsse (V. 7). Von der ersteren heisst es: sie geht auf und geht unter, ואל־מקומו שׁואף זורח הוא שׁם, d. h. „und (weiter strebt sie) nach ihrer Stätte (näml. des Aufgangs, zumal da מקומו auch den gr. Distinct. Sakeph kat. hat), schnaufend aufgehend ist sie dort“, wobei die beiden, auch asyndetischen, Participien, mit dem gewohnten Begriffe der Stetigkeit, sammt שׁם die Schwerfälligkeit dieses unsichtbaren Rücklaufs, analog dem nachherigen סוֹבב סֹבֵב הוֹלֵךְ הרוח, ebenso malerisch darstellen, als umgekehrt אל־מקומו, für den wieder sichtbaren Ostpunct, auf welchen שׁם dann zurückweist, kurz und glatt verläuft. Aehnlich drastisch zur Veranschaulichung des Mühsamen, was beiläufig auch aus jenem *Illi inter sese multa vi brachia tollunt* der schmiedenden Cyclopen bei Virgil (Aen. 8, 452; G. 4, 174) wiedertönt, wirkt am Schlusse des Schöpfungswerkes Gen. 2, 3 das Feiern Gottes מכל־מלאכתו אשׁר־ברא לעשׂות, und dem entsprechend auch in unsrem Buche selbst 2, 11 בכל־מעשׂי שׁעשׂו ידי ובעמל שׁעמלתי לעשׂות.

Pred. 1, 10. Auf die etwaige Behauptung von etwas Neuem in der Welt kommt Gl. b (also lange vor dem jetzt

vielgenannten Ben-Akiba als vermeintem Urheber dieses Gedankens) die Antwort: „Längst ist es gewesen, zu unvordenklichen Zeiten, was gewesen ist von unserer Vorzeit her", — wobei also die subjective Dauer des angeblich Neuen unseres Gedenkens bis zur Gegenwart, gegenüber steht dem objectiven לעלמים, als von diesem auch absolut überragt. Das mittlere מלפנינו kann nicht nur seyn „vor unseren Augen, was wir gesehen haben" (v. Ewald), da eine solche Bedeutung für מלפנינו ebenso unerweislich ist als sie nicht in die Gedankenfolge passt und für היה eine doppelte Beziehung fordert. Wohl aber ist מלפנינו in der Bedeutung „von Alters her" durch Jes. 41, 26 (parallel mit מראשׁ) erwiesen. Ebenso wird auch im folg. V. לאחרנים noch hervorgehoben durch שׁיהיו (die Nachkommen, welche seyn werden) mit noch weiter gehendem עם שׁיהיו לאחרנה.

Das Resultat des Prooemium (bis V. 11) ist demnach: diese Welt ist elementarisch wie geschichtlich ein ewiger Kreislauf, *Orbis terrarum* auch in dieser Hinsicht ein *orbis*, — Unruhe bei aller Einerleiheit und Wesenlosigkeit. Liegt dies nun jedermann vor Augen da, so beginnt mit V. 12 der Verfasser, ein Experte ersten Ranges, dazu auch mit Begabung und Hingebung an den Gegenstand, zu vollständigerem Erweise auch seine individuellen Erfahrungen vorzuführen, woher nun plötzlich אני קהלת. Vgl. Bibelstud. II, S. 32.

Pred. 1, 13 anticipirt, wie es auch weiterhin öfter geschieht, in Glied b sofort das synthetische Resultat der erst V. 16—18 folgenden analytischen Untersuchung und Ausführung von V. 13^{b} — das Mühselige und Erfolglose des Forschungsactes selbst, nachdem Glied a — als der Ernst und Eifer der Forschung selbst — in V. 14 f. gleicherweise näher beschrieben worden ist.

Pred. 1, 18. Auch „bei vieler Weisheit ist viel Kummer, und mehrt man Wissen, mehrt man Schmerz". Der gerade Gegensatz von *sapere aude* und der Panacee unserer Zeit! Nicht nur dass das Studium selbst aufreibend wirkt, auch das erlangte Wissen blähet nur auf (1 Cor. 8, 1), in dessen Lichte übrigens die nur immer höher ansteigenden Berge des noch Unerkannten erst recht auftauchen. Zugleich wird die Eitelkeit der irdischen Dinge immer mehr erkannt, an deren

Ende der Tod mit seiner Zerstörung aller Wissenschaft grinsend steht. Ist das oberflächliche Dahinfluthen mit der Menge leicht und angenehm, um so schwerer und herber das dem Einsichtigen eben durch seine besseren Ueberzeugungen auferlegte Schwimmen gegen den Strom. Daher ja auch jene klagende Stimme der Cassandra:

Nur der Irrthum ist das Leben,
Und das Wissen ist der Tod.
Nimm, o nimm die traur'ge Klarheit,
Nimm vom Aug' den blut'gen Schein!
Schrecklich ist es, deiner Wahrheit
Sterbliches Gefäss zu seyn.

Pred. 2, 25 f. „Wer isst (geniesst), und wer strebt (ist beflissen, beeifert) voraus Mir?" — eben die, auch durch emphatisch wiederholtes מי unterschiedenen, beiden Factoren zur wirklichen Competenz für die Lösung der in Rede stehenden grossen Frage, nämlich das Leben durch und durch genossen und zugleich darüber nachgedacht zu haben. Indem nun Salomo fortfährt, Weisheit und Wissen, und Freude (Genuss) werde von Gott dem ihm wohlgefälligen Menschen gegeben, dem Sünder dagegen Mühsal, zu sammeln und aufzuhäufen, um es zu geben dem Gottwohlgefälligen, — bekennt sich der Verfasser in diesem Zusammenhange als einen Sünder, eine Selbstverurtheilung, welche ein anderer Israelit als Salomo dem geliebten und verehrten Salomo niemals in den Mund gelegt haben würde.

Pred. 3, 11. „Das All hat Gott (אלהים V. 10) gemacht schön zu seiner Zeit", — mit offenbarem Rückblick auf die Schöpfung (wie in anderer Hinsicht auch schon 2, 11), und zwar auf Gen. 1, 31 וירא אלהים את־אשר עשה והנה טוב מאד, wonach dieses טוב und das obige יפה zusammen ein καλοκἀγαθόν ergeben, einen κόσμος, *mundus*, und Gottes Werke allein den Massstab für das Gute und Schöne bilden. Das hinzugesetzte בעתו „zu seiner Zeit", vgl. vorher V. 1—8, fügt der Schöpfung auch das noch ebenso Fortgehende bei und bezieht damit das „Schöne" der göttlichen Allwirksamkeit insonderheit auch auf die „Rechtzeitigkeit", so dass denn auch das jeweilige Leiden des Menschen (V. 10) eine gute göttliche Schöpfung ist. — So Glied a, wozu dann noch in Glied b גם את־העלם

נתן בלבם. Hier ist bei העלם vom Biblisch-Hebräischen, wie ja auch sogleich V. 14 לעולם im ebenso absolut zeitlichen Sinne steht als Gottes Thun absolut ist, nicht abzugehen auf Neu-Hebräisches (als Welt, wie αἰών, physisch, moralisch, oder auch intellectuell der Mensch als Microcosmos), oder auf Dialectisches (Trieb, Verstand); also heisst obiger Satz: „Auch die Ewigkeit hat Gott gegeben in ihr Herz", als die alles zeitliche Leid ausgleichende Potenz, „nur dass nicht auffindet der Mensch das Thun, welches thut Gott von Anfang und bis zu Ende", also das universelle Thun Gottes nicht ebenso allüberschauend, sondern nur stückweise erkennend.

Pred. 3, 12. Das empirische Resultat hiervon ist nun dieses, dass es für die Menschen, so viel an ihnen liegt und bei ihnen steht (בם, so wie 2, 24 אין טוב באדם ש׳), also in ihrer realen Beschränktheit, eben nur Zweierlei giebt und gilt, nämlich „sich freuen (auch im Leiden ein χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε, Philipp. 4, 4) und thun Gutes, d. i. mit Gottes allezeit schönem Thun (V. 11) Congruentes und Harmonisches, in seinem Leben" (dem Gegensatze von jenem עלם); wohingegen eigenwilliges Thun nur vergebliche Anstrengung und zugleich Sünde ist, wodurch auch jene Freude, die eben auch immer eine Gabe Gottes ist (V. 13), vergällt und verhindert wird, vgl. 2, 26. — Und das ist ja in der That die Quintessenz aller Lebensweisheit, nämlich passiv in Gottes unwiderstehlichen und allezeit guten Rath sich freudig ergeben, und activ nach Gottes Vorbild, Sinn und Willen (s. die „3. Bitte") fortdauernd Gutes schaffen, wobei Philosophie und Praxis, Dogmatik und Ethik im goldenen Bunde stehen.

Pred. 3, 18 ff. Wenn auch selbst der König um Ungerechtigkeit an der Stätte der Gerechtigkeit sehr wohl wusste (V. 16), ohne sie doch ganz abstellen zu können, und sich in seinen Gedanken, ausser den geordneten Appellationsinstanzen (5, 7), mit Gottes Obergericht tröstete (3, 17), so ging ein hiermit teleologisch verbundener Gedanke zugleich auf den göttlichen Endzweck bei scheinbar gleichem Geschick und Ende der Menschenkinder mit den Thieren (V. 18 ff.). Es geschieht nämlich 1) לברם האלהים, „damit sie (die Menschenkinder) für lauter und rein achten Gott" (eben als den allein gerechten

Richter in dieser ungerechten Welt, V. 16f.), und 2) ולראות שהם־בהמה, „und damit man sehe, dass sie sind Thier", eben gegenüber Gott, dies jedoch unabtrennbar von dem bedeutsamen Zusatz המה להם, „sie für sich", d. h. sich selbst überlassen *(sibi relicti,* was hier eben die Pointe bildet), sie ohne Gott, nur auf eignen Füssen stehend. Hiermit erweist dieser *Doctor philosophiae* die Nothwendigkeit der Theologie, wogegen Atheismus und Darwinismus thatsächlich den Beweis für die sonst unausweichliche nackte Wahrheit führen, dass der Mensch ohne Gott (המה להם) nur Thier, wenn auch vorgeschrittener Art, wäre. Das Inwiefern oder in welcher Beziehung (כי V. 19, wie 2, 12) hat zwei Momente: a) das gleiche Entstehen und Ergehen (מקרה אחד, „Eine Zufälligkeit", vgl. 2, 14., wie jenes solonische πᾶν ἐστιν ἄνθρωπος συμφορή bei Herodot 1, 32., nämlich nach Ursprung, Bau, Bedürfniss, Schmerz cet.), und auch b) das gleiche Wiedervergehen (מות, vgl. 2, 16), da Alles Einen Athem (רוח אחד als masc.) habe, so dass der Mensch, ohne Beziehung auf Gott, Nichts vor dem Vieh voraus habe, da sonst Alles eitel und nichtig sey. Alles gehe hin an Einen Ort: Alles sey geworden aus dem Staube, und Alles kehre wieder zurück zum Staube (wie beides nach Gen. 3, 19 eben auch der Mensch selbst; wohingegen nach **Pred. 12, 7** nicht mehr von dem von Gott losgelösten Menschen, sondern von demjenigen die Rede ist, welchem, gegenüber den Thieren, als einen ewigen Adel Gott den Geist [הרוח als fem.] gegeben hat, zu welchem dieser auch wieder zurückkehrt, wie andererseits der Staub zu dem Staube). So ist und bleibt es denn in Beziehung auf den ohne Gott gedachten Menschen ein unlösbares Problem (מי יודע, „wer weiss", 3, 21): „der Hauch (רוח, fem.) der Menschenkinder (absoluter Nominativ, wie V. 13. 16) — ob (ה wie 2, 19 vgl. Lev. 10, 19: s. v. Ewald, ALB. § 104[b]) aufsteigend er sey nach oben, und der Hauch des Viehes, ob absteigend er sey nach unten zur Erde." Das ist nicht die Sprache eines wirklichen Skeptikers, noch die eines, auch gar nicht als solcher eingeführten, Ungläubigen, sondern nach dem Zusammenhange eben nur die Darlegung des philosophischen Scheins von dem Menschen an und für sich (המה להם V. 18), d. h. ohne Gottes Walten und Fürsorge, wie ja eben 12, 7 auch ausdrücklich sagt. Kurz,

ohne den Urfactor Gott ist die Fortdauer des Menschen nach seinem Tode bei seinen niederdrängenden übrigen Analogieen mit den Thieren durchaus problematisch (מי יודע 3, 21), worüber alle Atheisten und Pantheisten trotz hochgehaltener Humanität niemals hinauskommen, geschweige der Darwinismus, welcher das שׂחם בהמה sogar als Fahneninschrift trägt.

Pred. 4, 2. Bei der thränenreichen und trostlosen Unterdrückung durch Tyrannen „pries ich glücklich die Todten," — freilich nicht wie Apoc. 14, 13 μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι, sondern — „die längst gestorben, vor den Lebendigen, die da sind lebendig bis jetzt". Das anhebende שַׁבַּח ist kein verkürztes Partic., auch kein structurwidriger Infinit., sondern ein Adject. verbale, wie עָמֵל, שָׂמֵחַ, מָאֵן, nur ebenfalls zu Piel (v. Ewald, ALB. § 160ª vgl. 169ᵈ), weshalb ja auch das unserem Buche überhaupt characteristische Pron. אני damit verbunden werden konnte.

Pred. 5, 5. Bei Gott gethanen Gelübden „wollest du nicht dargeben deinen Mund, sündigen zu machen (החטיא) dein Fleisch", dadurch dass „du vor dem Priester aussagest, es sey das Gelübde ein Versehen gewesen" (ואל־תאמר לפני המלאך כי שגגה היא). Das „Fleisch" aber verursacht die Sünde, weil ihm die casteiende Erfüllung eines Entbehrungs- oder Entsagungsgelübdes schwer fällt, indem zwar der Geist willig, aber das Fleisch schwach ist (Matth. 26, 41).

Pred. 5, 18 f. „Reichthum und Schätze und die Befähigung davon zu geniessen *(divitias artemque fruendi,* Hor. ep. 1; 4, 7), und zu erheben sein Theil, und sich zu freuen in seiner Arbeit, das eine Gabe Gottes ist's." Worauf V. 19: „denn nicht sehr wird er gedenken (also beinahe vergessen) sein Lebelang, dass Gott niederbeugt (2 Chron. 6, 26) inmitten der Freude seines Herzens", — und auch dies jedenfalls nur zu seinem Seelenheile.

Pred. 6, 1 ff. Gleich schlimm als Fülle von allen Lebensschätzen ohne Lebensdauer und Leibeserben (V. 1 f.) ist Lebenslänge mit grosser Familie ohne die Mittel zur Sättigung und zuletzt zu einem ehrlichen Begräbniss (V. 3ª), wogegen eine namenlose Fehlgeburt glücklicher ist (V. 3ᵇ — 5) oder doch ebenso glücklich als ein sogar zweitausendjähriges aber elendes Leben, da zuletzt doch Alles an Einen Ort gelangt (V. 6).

Pred. 6, 9. Bei objectiv gleichem Loose nimmt der fromme Weise es doch subjectiv anders, nämlich mit Zufriedenheit. „Besser ist Sehen mit (klaren) Augen (vgl. 2, 14 Augen im Kopfe haben), als Wallen der (blinden) Begierde: auch das ist Eitelkeit und Windweide", nämlich dass der Vortheil für den Weisen nur dieser subjective, nicht auch ein objectiver ist.

Pred. 7, 1ff. Schloss Cap. 6 damit, dass nur Wenige wissen, was gut für den Menschen in diesem kurzen und dunklen Leben (מי־יודע מה־טוב לאדם בחיים וגו׳), so antwortet nun Cap. 7 hierauf mit immer neuanhebendem, aber auch immer nur relativem und comparativem טוב מן („gut ist vor"). Hierin folgt also auf das vorherige *philosophari* (von Freude und Wirksamkeit) eine limitirende höhere *philosophia,* die eben nur Wenigen bekannt und der Welt eine Thorheit ist, wie 1 Cor. 1, 22ff. und in der That mit schier christlichen Paradoxieen, wie dass Leid besser als Freude (V. 2—4) und Schelten eines Weisen besser als ein Loblied von Narren (V. 5), u. s. f.

Pred. 7, 11f. „Gut ist Weisheit gleich (עם, vgl. 2, 16) einem Erbgut und ein Vortheil dahin dass sie sind sehend die Sonne" (יתר לראי השמש), d. h. dass sie (wie bei Homer ὁρᾶν φάος ἠελίοιο) leben. Für diese Auffassung spricht der in allen seinen Gliedern (namentlich auch durch יתר und יתרון) parallele folg. Vers mit directem חיה („leben") zur Erläuterung (כי), wo Glied a auch wieder eine Gleichung: „Denn in Schatten (Geborgenheit) ist die Weisheit, in Schatten das Silber (Geld), und ein Vortheil (יתרון) ist zu wissen, die Weisheit wird am Leben erhalten (belebend erquicken) ihren Besitzer", was also vom Erbgut nicht gilt, so dass man obiges עם־נחלה wohl ebenfalls auch comparativ nehmen könnte (in Vergleich mit, neben, wo טובה dann emphatisch von einem ἀληθῶς ἀγαθόν stünde). Jedenfalls bleibt die Weisheit das Constituens und das Erbgut das Adjuvans.

Pred. 7, 15ff. „Es giebt einen Gerechten, der umkommt in seiner Gerechtigkeit, und es giebt einen Bösewicht, der es lange macht in seiner Bosheit. Wollest nicht seyn sehr gerecht und dich nicht weise erzeigen übermässig, warum willst du dich zu Grunde richten?" In der That giebt es (Glied a) eine krankhafte Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit, die allzu

scrupulös ist, z. B. ob man nicht auch vom Zins wieder Zins entrichten soll und überhaupt in Bezug auf *opera supererogationis,* so dass *summum jus summa injuria* wird und die Tugenden zu Fehlern (Sparsamkeit in Geiz) übertrieben werden, da *virtus est medium vitiorum et utrinque reductum* (Hor., ep. 1; 18, 9). Ebenso giebt es aber (Glied b) auch eine haarspaltende veräusserlichte Weisheit (daher dort חכם im Hithpael, LXX σοφίζεσθαι), gelehrte Spitzfindigkeit und rabbinisirende Gesetzübertreibung. Denn es gilt überall: Allzuscharf macht schartig, μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, Röm. 12, 3. Das Gleiche gilt dann aber auch von dem andern Extrem, V. 17, welcher V. darauf basirt, dass der Mensch in seiner jetzigen Art das רשע nicht ganz vermeiden kann, wie besonders auch V. 20 empirisch bezeugt. Durch Excess im רשע wird er aber zum סכל und stirbt er vorzeitig.

Pred. 7, 25 f. Des Weisheit suchenden (aber nimmer findenden, wie V. 23 f. anticipirte,) Philosophen „Herz war darauf aus, zu wissen und umherzuspähen, und zu suchen Weisheit und Einsicht", namentlich auch vergleichungsweise רשע סכל, „Schlechtigkeit als Dummheit" (eig. materielle Unempfindlichkeit, Rohheit und Gottlosigkeit), für welche oppositionelle Auffassung das Fehlen des Artikels am zweiten Worte ebenso spricht als das nun folgende Parallelglied והסכלות הוללות, „und die(se) Dummheit (Gottlosigkeit) als Wahnsinn", wovon darauf V. 26 f. ein zwar nur negatives, aber die ganze Menschheit, nächst dem weiblichen doch auch zugleich das männliche Geschlecht (V. 28) angehendes Resultat, mit Rückblick auf V. 20 und auf die Schöpfung V. 29.

Pred. 8, 5 f. Die in 7 + 5 zerfallenden Verse 2 — 13 empfehlen Weisheit im Hinblick zuerst (V. 2—8) auf politische Ordnungen, sodann (V. 9—13) auf Missbrauch obrigkeitlicher Rechtspflege, wozu der Eingang V. 2: „Ich bin der Mund eines Königs, hab' Acht!" gewiss *lectores attentos* macht. Wie nun schon dieses wieder auf der Authentie beruht, so fernerhin im Grunde auch V. 5: „Wer beobachtet Befehl, kennt nicht eine schlechte Sache (דבר רע, wie schon V. 3), und (gleich 3, 17 f., S. 370, bei etwaigem Despotismus und Missbrauch fürstlicher Souveränetät, V. 3) Zeit (Frist) und Gericht (absolut,

auch über die Richter selbst) kennt das Herz eines Weisen", daher auch sofort V. 6ª erläuternd כי לכל־חפץ יש עת ומשפט, „denn für jegliche (menschliche) Willkür giebt es eine Frist und (dann) ein Gericht, weil das Leid des Menschen gross (und schwer) auf ihm". Und weiter V. 8: „Kein Mensch (also auch nicht der mächtigste) ist obmächtig über den Geist (Athem), zurückzuhalten den Geist, und keine Obmacht giebt es am Tage des Todes und (ebensowie) keinen Urlaub in der Schlacht", wie denn jener Gedanke auch noch V. 9ᵇ einmal wiederklingt von „einer Frist, dass mächtig (und Herrscher) ist der Mensch über Menschen zum Uebel für ihn". Auch hier zeigt sich der so weise berathende königliche Verfasser als seiner einstigen Verantwortung wohlbewusst.

Pred. 8, 11. „Weil nicht vollzogen wird ein Edict (פתגם eig. Zufertigung, Urtheil), die Vollziehung des (decretirten) Uebels schleunig (auf frischer That, wobei das doppelte עשה selbst wie Schlag auf Schlag folgt), darum ist voll das Herz der Menschenkinder hierdurch, zu vollziehen Böses."

Pred. 10, 1 einer der schwierigsten Verse. Die Sentenz 9, 18 — dass „Ein Sünder viel Gutes zu Grunde richtet", wird durch das Bild illustrirt: „Tod- (d. h. Aas-)Fliegen — es (d. i. schon Etwas von solchem Geschmeiss) macht stinken, gähren Apotheker-Oel: theurer (kommt zu stehn) als Weisheit, als Herrlichkeit — Narrheit (Rohheit) ein wenig." Den organisch verbundenen Asyndetis der beiden Verba (stinken, gähren machen) entsprechen die gleichartig asyndetischen Substantiva (Weisheit, Herrlichkeit).

Pred. 10, 15. Nachdem V. 9 vom erschöpfenden Handwerk, wobei jedoch V. 10 Schärfung des Werkzeugs immerhin zu statten kommt, dann V. 11 von Kunst und Wissenschaft (Schlangenbeschwörung), und V. 12 f. von gunstgewinnender Weisheit und Beredtsamkeit mit ihrem Gegensatze, verderblichem Geschwätz „von Anfang bis zu Ende" (V. 13), die Rede gewesen, folgt V. 14, dass trotz allem Wortschwall, dieser Form der Narrenreden, der Mensch nicht kennt was geschehen wird (also die Zukunftspolitik, wo man שיהיה ja nicht gegen שהיה vertauschen soll), und zumal was geschehen wird von seinem Ableben an (מאחריו). Namentlich (V. 15) belästige solche Narrenmühsal (עמל הכסילים, — oder vielmehr

in Fem.-Neutr. „es“, — das Zeug, ennuyire) „den, welcher nicht weiss zu gehn nach der Stadt“, diesem Sitz, nicht der Urbanität, sondern gehaltloser Abgeschliffenheit, also das schlichte Naturkind, den einfachen wortkargen Landmann. — Eine gleiche Anschauung auch in dem salom. H. Liede 7, 12ff. (s. uns. Krone des H. L. S. 55ff. 134ff.).

Pred. 11, 1ff. Das ihm verliehene Pfund soll der Mensch nicht im Schweisstuche vergraben, sondern damit wuchern, denn sein kühn „über das weite Wasser (על־פני המים) gesandtes Brot (ein wohl von Salomos Seehandel ressortirendes, anderes Bild) wird er nach langer Zeit wiederfinden“ (V. 1). „Mittheilen soll er Sieben und auch Acht“, — eine Sparcasse, die ihm, wie in der evangelischen Parabel vom ungerechten Haushalter, dereinst sehr zu statten kommen kann (V. 2). So bringt unentwegte Berufstreue (V. 3—6) Lebensglück (V. 7f.), zunächst dem Landmanne, auf den schon V. 3 von Wolken und Baumfall als unabwendbaren Naturereignissen überleitete, worauf V. 4 chiastisch anwendend zurückweist. Denn das unbefugte Passen auf Wind und Wolken wird die rechte Saat- und Aerntezeit leicht verpassen, da Alles, auch das Unberechenbare, berechnen wollen nichts erbringt: so fange der Mensch zur rechten Zeit an und endige wieder zu rechter Zeit; das Gedeihen und Gelingen steht bei Gott (V. 4—6 vgl. 1 Cor. 3, 6). Das Unberechenbare in V. 4 „du weisst nicht, was der Weg des Windes, gleich (werdenden) Gebeinen im Leibe der Schwangeren“, hat allenthalben seine höheren Parallelen in Ev. Joh. C. 3, wo V. 3 der Mensch könne nicht in den Leib seiner Mutter wiedereingehen, mit V. 6 „was geboren aus dem Fleisch, das ist Fleisch“, und zumal noch V. 8 „der Wind wo er will wehet, und sein Sausen hörest du, aber nicht weisst du woher er kommt und wohin er geht“ (gleich jenem איך יודע מה־דרך הרוח), οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος — ein neues handgreifliches Stück von der Verwebung des Neuen mit dem Alten Bunde.

Pred. 11, 9. 12, 1. „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend — so lange nicht kommen Tage des Uebels und nahen Jahre, von denen du sagen wirst: sie gefallen mir nicht.“ Dies ist wohl das Original zu dem schönsten und populärsten aller Studentenlieder: *Gaudeamus igitur, Juvenes dum sumus! Post exactam*

juventutem, Post molestam senectutem Nos habebit humus, dessen erste Gestaltung von CREIZENACH* entdeckt worden ist in DU MERIL, poësies latines du moyen âge 1847, ursprünglich ein Busslied mit zwei Vorstrophen, woher, ebenso als aus dem *Laetare ergo* der Vulgata, jenes *Gaudeamus igitur.*

Pred. 12, 9 ff. S. Bibelstud. II, S. 42 ff., wobei zu V. 11 (S. 50) בעלי אספות, als sachliche Directoren genommen, auch das bekannte *Magister matheseos* (vom pythagoreischen Lehrsatze) verglichen werden mag.

Hohes Lied Salomonis. Eine frei gehaltene Vergleichung der sieben bis neun Acte des Hohen Liedes**, dieser einsamen Seerose auf blauer Fluth, — dessen Wurzel und Wipfel gewiss nicht im sechsten, sondern im ersten Gebote steht, da es sonst ja ganz ohne „Gott" wäre, dessen Literatur übrigens in periodischen Meteorschwärmen auf- und niedersteigt, — mit den sieben Sendschreiben der Offenbarung St. Johannis (C. 2—3) dürfte kaum ohne mannigfach interessante Ergebnisse seyn. Man vergleiche schon einleitend Offenb. 1, 15 (2, 18) οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῳ mit H. L. 5, 15 שׁוקיו עמודי שׁשׁ מיסדים על־אדני־פז מראהו וגו׳ sowie Offenb. 1, 16 ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, zugleich mit H. L. 5, 11 ראשׁו כתם פז; dann aber auch weiter Offenb. 3, 1 ff. ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ· γίνου γρηγορῶν — ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω (ἐπὶ σέ) ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ, sowie 3, 20 (auch 22, 7 u. Luc. 12, 36 ff.) ἰδού, ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ mit H. L. 5, 2 אני ישׁנה ולבי ער קול דודי דופק פתחי־לי וגו׳ sammt der Fortsetzung; ingleichen Offenb. 3, 18 ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ — ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ

---

* Vortrag auf der Leipziger Philologenversammlung 1872. Vgl. auch G. SCHWETSCHKE, Zur Geschichte des *Gaudeamus igitur,* Halle 1877.

** Vgl. des Verfassers „Krone des H. Liedes. Einheitliche Erklärung seines Schlussactes (C. 8, 5—14 S. 53—144). Mit Einleitung über das Verständniss des H. L. (S. 3—16) und das Princip der Uebertragung alttestamentlicher Poesie (S. 16—51)". Leipzig, 1856.

φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλύριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς (dazu auch V. 19 ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω κ. τ. λ.) abermals mit H. L. 5, 3 פשטתי את־כתנתי איככה אלבשנה u. 5 וידי נטפו־ מור ואצבעתי מור עבר וגו׳. — Bleiben doch auch überhaupt und gleichmässig in beiden Schriften des Alten und Neuen Bundes (H. L. und Offenb.) der Bräutigam und die Braut die elliptischen Brennpuncte: vgl. Offenb. 21, 9 ff. und 22, 17. 20 καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου — ναί, ἔρχομαι ταχύ, ἀμήν mit dem gleichen Sinnes austönenden Schlusse H. L. 8, 14 ברח דודי וגו׳ (s. Krone des H. L. S. 138 ff.).

Hoh. L. 1, 1 ist auch die Aufschrift authentisch, weil im organischen Zusammenhange mit dem, sonst subjectlosen, ישקני, „er küsse mich", V. 2, gleichwie auch in den Sprüchen desselben Verfassers 1, 2 לדעת, „um zu wissen", die Ueberschrift V. 1 zur nothwendigen Voraussetzung hat, vgl. Bibelstud. II, 40 f. — Die Signatur als שיר השירים, „das Lied der Lieder", wie bekannt superlativer Bedeutung, drückt etwas Absolutes aus, nicht aber nur das formell vollendete Hoch-Lied, sondern auch nach seinem Inhalt mit (geistlichem) Hoch-Sinn, demnach von auch absolutem Inhalt, d. h. a) subjectiv nach der absolut höchsten Empfindung, nämlich der Liebe, wie b) nach dem absolut höchsten Object, d. i. Gott, demzufolge also von der Liebe zu Gott.

Hoh. L. 1, 4. „Ziehe mich (משכני mit trennendem Tiphcha): Dir nach wollen wir laufen" (durch Munach verbunden). Beiläufig ein schlagender Beweis sowohl von der Allegorie-Braut, die „gezogen werden" muss (Joh. 6, 44) und dann erst „laufen" will und kann (vgl. Krone des H. L. S. 3), als von der Collectiv-Braut, da sich der Singular „mich" sofort in den Plural „wir" auflöst. Der gleiche Wechsel auch wieder in Glied b: „Hat mich eingeführt der König in seine Kammern" (הביאני hypothetisches Factum, wie Hiob 7, 20 gleich 35, 6 mit אם, dagegen reales Factum H. L. 2, 4), „wollen wir frohlocken und uns freuen in dir, wollen preisen deine Liebe vor Wein". Dazu noch — מישרים אהבוך, dessen erstes Wort (מיש׳) auch 7, 10 (S. 385) bei gutem Weine steht, welcher den Trinkenden „geradaus" hinabgleitet, gleichso wie מיש׳ als „geradaus" auch Jes. 26, 7 vom Wege (parall. ישר וגו׳) und Spr. 23, 31

במ' auch vom Weine steht. Sonach denn auch oben: verschlingend (oder, wie köstlichen Wein in vollen Zügen) lieben sie dich.

Hoh. L. 2, 12. Nach winterlicher Trennung — und Trennung mit seliger Wiedervereinigung ist ja das Thema aller dieser Variationen — ist der Bräutigam herbeigeeilt und ruft, von aussen herein blickend und durch das Fenstergitter „blinkend", der Braut entgegen, sich aufzumachen und hervorzukommen (V. 16): der Winter sey vorübergegangen, der Regen vorbei und vergangen (V. 11), die Blumen erschienen im (freien) Lande, die Sangeszeit genaht und der (zurückgekehrten) Turtel Laut vernommen worden in unserem Lande (V. 12); der Feigenbaum habe gereift seine Knoten und die Weinstöcke, ganz Blüthe, dufteten: „wohlauf denn, meine Freundin, meine Schöne, geh' hervor!" (V. 13.) Auch sie, seine Taube in den Felsklüften, im Versteck der Klippe, solle ihn sehen lassen ihre schöne Erscheinung, ihn hören lassen ihre süsse Stimme (V. 14)! Und es geschieht (wie auch wieder am Schlusse 8, 13 f.): erscheinend singt sie, und eben ein Frühlingslied von zu fangenden Füchsen, jungen Füchsen, welche die blühenden Weinberge wühlend verderben (V. 15). Und so erfolgt durch innige und selige Vereinigung (V. 16) in gewohnter Markirung (Kr. des H. L. S. 6) der Schluss dieses Actes. Der folgende Vers

Hoh. L. 2, 17 עד שיפוח היום וגו' (entw.: bis, oder: während dass wehet der Tag und dahinfliehn die Schatten) kann zu dem vorhergehenden (V. 16) nicht wohl Nachsatz seyn („während dass", wie 1, 12): die köstliche Vereinigung solle (nur) bis dahin dauern, wogegen zumal auch die Parallelstelle zu V. 16 C. 6, 3 ist, da hier ebenfalls ein Act abschliesst. Vielmehr ist auch nach der Versabtheilung und nach der Verwandtschaft mit 4, 5 f. עד ש' Vordersatz zu סב (wende dich her, so wie 2 Sam. 18, 30) und nennt somit nach dem herzinnigen Genusse (2, 16), als das zuletzt doch unumgängliche Abschiedswort der Braut an ihren Geliebten, den äussersten Termin seiner Wiederkehr, nämlich bis zur Abendkühle (לרוח היום, Gen. 3, 8).

Hoh. L. 3, 3. Die Braut sucht ihren also wiederverlorenen Bräutigam Nachts auf den Strassen der Stadt. Sie findet ihn

nicht (V. 2), wird aber von den patrouillirenden Wächtern (השמרים הסבבים בעיר) gefunden, die sie hastig fragt: „Den liebet meine Seele, sahet ihr?“ (V. 3.) Diese städtischen Wächter sind nichts weniger als heilige Wächter (Hahn, Hengstenberg), sondern eben nur Diener der Stadt und der Staatsordnung, so dass es nicht befremdet, wenn diese Schaarwache die ihr nur „liebessiech“ erscheinende Nachtwandlerin auf deren Frage nach ihrem — polizeilich überhaupt nirgends zu erfragenden — Geliebten hier keiner Antwort würdigt, ja im späteren Recidivfalle (5, 6 f.) „die in der Stadt rundemachenden Wächter“ und „die Wächter der Mauern“ (also bis nach aussen) dieselbe leiblich und moralisch sogar misshandeln. Um so höhere Genugthuung empfängt sie dann in dem beseligenden Wiederfinden des so mit Schmerzen gesuchten Geliebten (V. 4), in dessen Umarmung sie daheim in süssen und durch Beschwörung bei den leisest hörenden Gasellen und Hinden behüteten Schlummer sinkt (V. 4 f.), und in der, nach diesem abermaligen Schlusse eines Actes, auf jene Selbsterniedrigung folgenden Verherrlichung, nämlich

Hoh. L. 3, 6 f. In der Schilderung des aus der Ferne perspectivisch umduftet herannahenden Brautzugs, mit der in schmucker Sänfte als deren Central-Mosaik in Person erscheinenden und die „Töchter Jerusalems“ weit übertreffenden אהבה (V. 10 wie 7, 7), zeigt sich auch eine dabei scharf wachehaltende Nobelgarde, von welcher „jeder sein Schwert an seiner Hüfte, aus Graun in den Nächten“, wo, als jetzt am Tage, schon die „Nacht“ überhaupt und zumal in der Mehrzahl auf die Allegorese hindeutet, nämlich auf die starken Wächter gegen die Macht der Finsterniss, gleichwie in jenem Abendliede: „Gott lass' euch ruhig schlafen, stell' euch die güldnen Waffen um's Bett und seiner Engel Schaar.“

Hoh. L. 4, 3. In der Zeichnung der schönen Brautbüste, deren Einzelheiten dieser erst concretes Leben verleihen und in der Allegorie die harmonische Mitwirkung aller individuellen Glieder dieser Brautkirche zur Darstellung bringen, erscheinen ihre „Lippen wie ein Coccusfaden“, also roth und schmal, ihr מדבר, d. i. Mundwerk, Redeorgan und Redeinhalt, als „hold“, ihre רקה, Schläfe, die über dem orientalischen Brautschleier allein sichtbare obere Gesichtshälfte, „wie eine

Granatapfelschnitte", also wie ein gerundet rothbäckiges Apfelsegment.

Hoh. L. 4, 8 f. Die mächtige Wirkung der so eben (V. 1 ff.) geschilderten fleckenlosen (מום אין בך V. 7, μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί LXX, vgl. auch ἁγία καὶ ἄμωμος Eph. 5, 27) Herrlichkeit der Braut auf ihren Bräutigam: „Mit mir vom Libanon, o Braut, mit mir vom Libanon magst du kommen, wandern (שׁור, διελεύσῃ LXX, wie Jes. 57, 9. Ez. 27, 25) vom Gipfel Amana's, vom Gipfel Senir's und Hermon's, von Löwenbehausungen, von Pantherbergen." Das ist keine reale Verlegung der Scene und Situation auf den Libanon und Antilibanus (Amana, Senir westlich und Hermon südlich), sondern es sind diese Berge, nicht anders als jenes „Thal des Todesschattens" Ps. 23, 4 S. 360 (vgl. Jes. 43, 2), nur locale Exemplificationen gefahrvollster Gegenden, wie im Parallelismus die Löwen und Panther anzeigen (vgl. vom Libanon Hab. 2, 17), wovor der Braut im Geleit dieses ihres Bräutigams nicht zu graun brauche. Auf diese allein zukömmliche bildlich-ideelle Deutung einer in jedem andern Falle sehr dunkeln Stelle führt mit Sicherheit der folgende 9. V. mit zweimaligem לִבַּבְתְּ, dem vorangehenden zweimaligen אִתִּי „mit Mir" entsprechend, als: „Beherzt hast du mich gemacht (ἐθάρσυνάς με, Symm., vgl. auch Niph. נלבב *cordatum esse* Hiob 11, 12 S. 348), meine Schwester Braut, beherzt hast du mich gemacht mit Einem von deinen Augen" cet., wobei alles Befremdende und Schielende dadurch hinwegfällt, dass ja beide Hand in Hand und Seite an Seite von den Bergen wandernd gedacht sind und hierbei eben nur die Relief-Perspective möglich ist. — H. L. 4, 8. 9 bez. 10 fangen alle Verse mit Verdoppelung des ersten Aus- und Anrufs an: das sie tragende gleiche Pathos verbindet sie auch im innern und äussern Bau. Und ebenso auch noch weiter entspricht dem Gliede V. 10^b besonders das V. 11^b, beidemal mit Geschmack (Gl. a) der Geruch.

Hoh. L. 4, 13 f. Das Doppelbild der Braut als גן und גל, als verriegelter Garten und verriegelter und versiegelter Quell V. 13, wird sofort weiter ausgeführt, ersteres V. 13—14 (ein Park von Granatapfelbäumen mit labenden und duftenden Erquickungen aller Art, wobei עם je sachverwandte Categorieen verbindet), und letzteres V. 15, worauf V. 16 beide

wieder zusammenfasst, indem hier auch beide Subjecte in Glied a der mit גני, „mein Garten", acceptirende Bräutigam und in Glied b die sich ihm mit לגנו, „nach seinem Garten", dedicirende Braut sprechen, wovon jener alsbald 5, 1 factisch Possess nimmt und ausgiebigen Gebrauch macht, indem er

Hoh. L. 5, 1 jener Einladung seiner Braut folgt (Gl. a) und alles ihm übereignete Einzelne in vollen Zügen (Gl. b) geniesst, „pflückt seine Myrrhe sammt (עם) seinem Balsam, isst seinen Honigthau sammt seinem Honig*, trinkt seinen Wein sammt seiner Milch". — Der Zuruf des Bräutigams in Gl. c an die „Freunde" und „Lieben", sich an diesen Süssigkeiten der Braut ebenso zu laben, „zu essen, zu trinken und sich zu berauschen", ist ein neues untrügliches Zeichen der Allegorese, gleichsam auf den heiligen Pfingstrausch der Jünger hindeutend, wovon Juden und Judengenossen sagten: „sie sind voll süssen Weins" (Act. 2, 13. 15 ff.).

Hoh. L. 5, 4. Bei dem nächtlichen Halbschlafe (V. 2) der vom Bräutigam überraschten Braut, die nur leere Entschuldigungen stammelt (V. 3), waren „über ihn", d. h. sein Erscheinen und seine andringende Liebe, „ihre Eingeweide so bewegt" (V. 4), dass sie (V. 5) vom Lager sich erhob und zum Oeffnen der Thür sich mit kostbarer reichlicher Myrrhe salbte, aber — zu spät: Er war fort, V. 6, wo נפשי יצאה בדברו, „meine Seele ging hinaus bei seinem Sprechen", im Gegensatze des ganzen persönlichen אני (Ich), ihr eben nur seelisches und ideales „Hinausgehen bei seinem Sprechen" bezeugt**; allein Gehorsam wäre besser gewesen denn Opfer.

---

* יערי עם־דבשי erläutert sich wohl am Besten aus 1 Sam. 14, 27 durch יערת הדבש. Saul hatte das Heer schwören lassen, bis zum Abend nichts zu essen. Nun kamen sie alle ביער, d. h. in die Waldung. Es gab aber דבש על־פני השדה (V. 25), also Honig(-Thau) über das Feld hin (gefallen), und im Walde sogar חלך דבש eine Honigströmung (V. 26), also noch stärker als auf dem Felde. Demgemäss ist wohl auch das obige יערי Waldhonig, von den Baumblättern tropfender Honigthau im „Paradiese" des H. L., dessen Bäume auch noch solche Süssigkeit tragen, woneben aber דבש, der noch reichlicher ausfallende Bienenhonig, auch nicht fehlt.

** Vgl. Plaut. Merc. 3; 4, 2 seq.: *Si domi sum, foris est animus; sin foris sum, animus domi est: Ita mihi in pectore atque in corde facit amor incendium.* Auch 1 Kön. 10, 5 war die Königin von Saba über Salomos Geistesgrösse und Herrlichkeit ganz ausser sich, לא היה בה עוד רוח.

Hoh. L. 5, 12 f. Im Detail-Signalement des in jeder Weise unverkennbar ausgezeichneten Bräutigams lautet die Schilderung seiner Augen: sie sind „wie Tauben an Wasserläufen (wobei an עין Auge und Quelle gedacht seyn mag, feuchtschimmernd und bewegt), sich badend in der Milch (dem Augen-Weiss, also die Tauben hier näher die Pupillen), sitzend über Füllung“ (schwellender Einfassung und Randfülle: *turgor vitalis*, gegenüber eingefallenen und hohlen Augen). Hierin Gradation von innen nach aussen: feucht, im Weiss, mit schwellender Fassung, von welcher zugleich Anschluss an den folg. 13. V. von den nahen „Wangen gleich den Balsambeeten (schildartig gewölbt und gerundet, vielleicht auch mit Anspielung an den Flaum des Bartes), Thürme (perspectivisch hervorragend) von Würzkräutern“; kurz: die Wangen rund und blühend.

Hoh. L. 6, 2 f. Auf die Frage der „Töchter Jerusalems“ (des Frauen-Chors), nachdem sie das gewünschte Personal-Signalement vernommen, jetzt auch nach dem Aufenthalt des Bräutigams sagt die Braut V. 2, er sey „hinabgegangen nach seinem Garten, nach den Balsambeeten, um zu weiden in den Gärten“, nämlich als guter Hirt die Collectiv-Braut, wie ja auch sogleich folgt, „und zu sammeln Lilien“ (zu der „Lilie des Thales“ 2, 1), — wo diese ihn V. 3 auch wirklich findet, als „der da weidet unter den Lilien“, vgl. 2, 16; Offenb. 7, 17.

Hoh. L. 6, 4. Die zum Theil wörtliche Wiederholung der Lobpreisung der, gleich einer kriegerischen Front unwiderstehlichen, Braut (aus 4, 1 ff.) ist dadurch motivirt, dass sie, die kalt gewesen, aber auch zerknirscht und bis zum Martyrium bussfertig geworden, nach der Wiedervereinigung mit ihm die volle Vergebung des Bräutigams und seine Liebe und Schätzung so wie ehedem, eine *restitutio in integrum*, gefunden hat. Ein Pendant zu Ev. Joh. C. 21.

Hoh. L. 6, 9 ff. Dem Frauenlob V. 9, dass Mädchen die Eine erblickend sie glücklich hiessen, Königinnen und Nebenbuhlerinnen sie selig priesen, folgt V. 10 sogleich eine wirkliche solche Lobpreisung und Begrüssung des eben aus Solchen bestehenden Frauenchors: „Wer ist Diese, die sich hervorneigt (הנשקפה gleich מי זאת עלה 3, 6. 8, 5) wie Morgenröthe, schön wie der Mond, rein wie die Sonne“ cet., womit

sich die zuvor herausgehobenen Momente (bes. aus V. 4 f.) wiederholen, darunter, mitten im friedlichsten Thun und Treiben, auch das der Furchtbarkeit (V. 4 schrecklich wie die Fahnenfront), wonach diese herrliche Braut, gleich einer Pallas Athene, als *Ecclesia militans* (nicht aber *sitiens sanguinem*) erscheint, was sie jedoch V. 12 also erwidert: „Nicht wusste ich, meine Seele (meine eigentliche Psyche, vgl. S. 382 zu 5, 6) habe mich gemacht (שַׂמַתְנִי, LXX ἔθετό με) zu einer Wagenburg (Streitmacht) meines ritterlichen Volkes." Die Construction gleicht der eines acc. c. inf., wie Hiob 19, 25 ידעתי גאלי חי, 30, 23. Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Ueber נדיב als ausnahmsweise ohne Artikel s. GESEN. LG. S. 659 1. a. — Eben hiermit hängt auch zusammen die weitere Anrede des Chors an sie als הַשּׁוּלַמִּית, arabisirend, vgl. Suleiman für Salomo, statt שְׁלֻמִּית (1 Chr. 3, 19) d. h. Friderike, Frida, Friedefürstin, die da wiederkehren soll, um sie schauen zu können (7, 1). Und auf deren Erwiderung (Gl. b), was sie an der Sulamith schauen würden, antwortet der Chor folgerecht: „wie den Reigen zweier Kriegsheere", ein kriegerisch schönes Schauspiel, Heere im Waffentanz, wo sich Anmuth und Kraft in furchtbarer Schönheit verbinden. Das hierauf

Hoh. L. 7, 2 anhebende Lob der rhythmisch-graziösen Bewegungen im elastisch schwebenden Gange der „edelgeborenen" Braut, eine Lobpreisung jetzt umgekehrt als 4, 1 ff., von der Sohle bis zum Scheitel, und nicht mehr des Hauptes allein (wie 6, 5—7), kommt von Seiten des Bräutigams (nicht des Chors), wobei im Einzelnen V. 3 die Bilder von Becher und Mischwein (als Form und Substanz) und dann von Weizen und Lilienbund (nun Inhalt und Form) sich trefflich und chiastisch entsprechen, eben im Wein und Weizen aber, diesen herrlichsten und edelsten Labungen, zugleich eine bedeutsame Allegorie darstellend.

Hoh. L. 7, 5 f. Diese Schilderung von Brust und Hals entspricht (gleichfalls chiastisch) der von 4, 4 f., wobei 7, 4 wie 4, 5 und 7, 5 wie 4, 4: „dein Hals ist wie Davids-Thurm, erbaut לתלפיות, für Hängewaffen", letzteres von תלה aufhängen, wie auch sofort תלוי nachfolgt, und פיות *ora, acies,* Schneiden, Schärfen (vgl. Richt. 3, 16. Spr. 5, 4; auch Ps, 149, 6. Jes. 41, 15), also ein Innen- wie Aussen-Arsenal: wie denn auch nach

1 Kön. 10, 17 Salomo wirklich viele kleine und grosse Schilde nach dem Waldhause des Libanon gab: ein Bild, welches dem damit verglichenen Halse sowohl Erhabenheit als Schmuck verleiht. Dafür heisst es nun jetzt 7, 5 „dein Hals ist wie der Elfenbein-Thurm" (mit Elfenbein ausgelegt), mit dem Tert. compar. des Schlanken und Weissen, sowie letzteres auch bei Anacreon in ἐλεφάντινος τράχηλος. Die Augen und die Nase aber folgen alsbald unter harmonischen Bildern von gleichen perspectivischen Dimensionen als jener Thurm, nämlich die Augen als gleichend den klaren, glänzenden und ruhigen, ovalumrahmten „Teichen in Hesbon (der alten Amoriter-Hauptstadt) am volkbelebten Thor" (בת־רבים, dadurch selbst auch mit personificirt). Und die Nase „wie der Thurm des Libanon, schauend gen Damascus", also ein einzelner hochgelegener Thurm, welcher in der Ferne mit seinen prononcirten feinen Umrissen wie ein Erker und zwar ebenso erschien als an einem erhabenen Haupte die characteristisch gleich scharf und zierlich hervorspringende Nase: vgl. in manchen Gebirgen sogen. Königsnasen. Durch das stetige „Auslugen (צוֹפֶה) gen Damascus" erscheint nun auch die Nase ebenso anmuthig personificirt als vorher das volkbelebte Thor von Hesbon durch בת־רבים. Bei dem unfernen Damascus wird man der Heidenstadt, wonach die Kirche ausschaut, nicht vergessen können. Das alles überragende Haupt (V. 6) aber gleicht dem, südlich vom Libanon in ein Vorgebirge am Meer auslaufenden, schönen und fruchtbaren „Carmel" (ככרמל), ein ebenso grossartiges und zugleich durch Lieblichkeit gemildertes Bild anmuthiger Würde und Majestät, — dessen weichlockiges Haar (vgl. 4, 1. 6, 5) schimmerndem Purpur ähnelt (כארגמן): kurz, dieses Haupt „ein König, (das Haar) gebunden in den fliessenden Flechten" (ברהטים).

Hoh. L. 7, 10. Der Bräutigam sagt zu seiner Braut: „Dein Gaumen (bei tiefem Kuss) ist wie Wein vom besten" (כְּיֵין הַטּוֹב), der da geht meinem Freunde geradeaus oder auch geradeein (הלך למישרים, s. ob. S. 378 f., ganz so wie in den salomon. Spr. 23, 31 יתהלך במישרים), schleichend über die Lippen Entschlummernder", wobei sich der Schildernde mit dem „Freunde" im Plural zusammenschliesst, — ein Verschleifen und Verfliessen und zuletzt Stillstehn.

Hoh. L. 7, 11 ff. S. die Krone des Hoh. L. S. 55 ff., sowie bes. zu 8, 5 ff. ebendas. S. 63 ff., ferner zu **8, 6 f.** S. 68 ff. 81 mit der Ergänzung aus SCHILLERS Elysium: „Ihre Krone findet hier die Liebe: Sicher vor des Todes strengem Hiebe, Feiert sie ein ewig Hochzeitfest"; und zu **8, 9** טירת כסף „eine Zinne von Silber" S. 102 Herodot 1, 98 von den malerisch schönen und festen Mauern der, einen Hügel bildenden, medischen Stadt Ecbatana mit siebenfach concentrischen Bollwerken, deren letzte beide ein καταργυρωμένον und ein κατακεχρυσωμένον waren. Während wir nun eben in der „Silberzinne" des Hoh. L. ersteres, das „silberüberzogene" Bollwerk, wiederfinden, mögen die um ihre Verheirathung besorgten Stiefbrüder der Braut (V. 8 f. S. 101 ff.*, vgl. 1, 6., gleichsam „Cabale und Liebe") eine auch vergoldete Zinne wohl ihre Mittel übersteigend erachtet haben.

Jesaja 1, 8. Die arme בת־ציון („Tochter Zion"), wie auch sonst, nicht bloss Collectiv-Umschreibung, sondern zärtlich, als Gegenstand der Liebe und Sympathie, gleichsam als Herzblättchen.

Jes. 1, 9. „Wenn nicht Jehovah Zebaoth überliess uns einen Rest als ein weniges, wie Sodom wären wir, Gomorrha glichen wir", wo die beiden Präterita des Nachsatzes, nach dem reinen hypothet. Factum im Vordersatze, als eine dann ebenso gewisse Thatsache eintreten.

Jes. 1, 12. Das „Zertreten der göttlichen Vorhöfe" (רמס חצרי, LXX πατεῖν τὴν αὐλήν μου) hat zur Correspondenz im gleichen Sinne Offenb. 11, 2 die Entweihung „des äussern Vorhofs des Tempels", ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσι, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι κ. τ. λ.

Jes. 1, 18. Das Rechten Gottes mit seinem Volke (Gl. a) besteht, ächt evangelisch, ohne irgendwelche menschliche Gegenleistung, ausser dem Wollen und Hören (V. 19) nur in leuchtender Verheissung (Gl. b) der Sühne und Rechtfertigung aus Gnaden, wovon hier die ersten Farbentöne.

---

* Ebend. S. 103 „Bergfrid" (Beffroi) ist ein freistehender, thürloser Thurm, der festeste Theil der Burg.

Jes. 2, 4 (umgekehrt Joel 4, 10). Das „Hämmern der Schwerter zu Sicheln und der Speere zu Winzermessern" weist in dieser Verwandlung des Wehrstandes in den Nährstand zunächst auf die Grundernährungsmittel des Brotes und Weines, und von diesen wohl auch noch darüber auf die sacramentalen hinaus. (Vgl. Gen. 14, 18.)

Jes. 2, 16. Der Gerichtstag des Herrn Zebaoth (V. 12) ergeht über Alles, Hoch und Niedrig, in der Natur (V. 13 f. Cedern und Eichen, Berge und Hügel) wie über menschliche Bauwerke zu Land und Wasser (V. 15 f. Thürme und Mauern und Schiffe) und auch die herrlichsten Kunstwerke (שכיות החמדה V. 16^{b}), über Menschenhochmuth (V. 17) und letztlich (V. 18) auch über die Götzenbilder.

Jes. 3, 9. גמל, erweisen, näher und gewöhnlich vergelten, kann in dieser Hinsicht auch den vorangehenden Theil einer Reciprocität bezeichnen, ein Zuvor-anthun, welchem das Wieder-anthun (die eigentliche Vergeltung) erst folgt, ist also überhaupt der erste oder andere Act eines gegenseitigen Zufügens im guten oder bösen Sinne.

Jes. 3, 15. פני עניים תטחנו, „das Gesicht von Armen, welche bittend und vertrauensvoll aufblicken, zermalmen."

Jes. 3, 20. Wie, unter den buhlerischen Mitteln, oben die Diademe, unten die Schrittkettchen (zu trippelndem Gange), und in der Mitte die Gürtel, so daneben auch noch בתי הנפש, die Lebensessenz-Behälter oder Riech-Flacons, und überdem לחשים, Zaubereien, d. h. Amulete. *Tout comme chez nous,* aber das gerade Gegentheil von 1 Petr. 3, 3 f.

Jes. 5, 5 ff. Eine schauerliche Verwilderung des einst so gehegten und gepflegten Weinbergs, der sich selbst überlassen worden und ohne das Gedeihen von obenher geblieben ist (V. 6 f.). In der Ausdeutung der Parabel (V. 7) erinnert das ויקו direct an das ויקו V. 2 und an קויתי V. 4, so dass wir auch die Trauben der beiden letzteren Stellen als משפט und צדקה der ersteren deuten müssen, statt deren Israel nur einen eklen Schein hiervon, nämlich באשים „Herlinge" (von באש stinken) gebracht hat, was auch durch eine grausam täuschende Aehnlichkeit im Laute der Wörter für die Früchte veranschaulicht wird, nämlich für משפט (Recht) משפח (Blut-Vergiessen), und für צדקה (Gerechtigkeit) צעקה (Geschrei), nach Gesen. Gutthaten

und Blutthaten, Beglückung und Bedrückung (v. EWALD Recht und Schlecht, Gerechtigkeit und Grausamkeit).

Jes. 5, 25. Gottes Zornesbrand, wobei selbst die Berge beben, geht wider die Abtrünnigen so weit, dass ihre Leichen wie Auskehricht mitten auf Strassen werden sollen, wohl infolge von Pest (und Hungersnoth), da die weitere göttliche Plage des Kriegsschwertes für die auch dann noch Unbussfertigen (V. 25^{b}) erst noch folgt (V. 26). Denn während das Gottesvolk das Wort Gottes verwarf (V. 24), folgen die rächenden Heidenvölker schnell und eilig Seinem Herzupfeifen (V. 26 vgl. unt. 7, 18).

Jes. 6, 9. Der Prophet soll predigen: „Höret immerhin und möget nicht verstehen, und sehet immerhin und möget nicht einsehen!" Letzteres erscheint als eine directe Erwiderung auf den schnöden Hohn 5, 19: „er beeile, beschleunige sein Werk, damit wir sehen — und einsehen!" Also auch selbst dies wird und kann bei diesem Volke Nichts fruchten.

Jes. 6, 11—13. Hier sind so unmittelbare Beziehungen auf das Exil, dass es unmöglich seyn dürfte, so characteristische Stellen von denen eines Deutero-Jesaja mit angeblichen *vaticiniis post eventum* objectiv zu scheiden. Der eine Jes. steht oder fällt mit dem vermeinten andern.

Jes. 7, 6. „Lasst uns hinaufziehen wider Juda und einschliessen sie (die Hauptstadt) und einen Spalt sie machen zu uns", d. h. durch eine Bresche sie an uns reissen, eine Prägnanz, wie sie (בקע אל־) auch 2 Chron. 32, 1 sich findet.

Jes. 7, 14 ff. In dem grossen Orakel vom Immanuel geht erst V. 16 durch ואתה „und Du" (Ahas) das universale Davidische (שמעו בית דוד V. 13) in das Zeitgeschichtliche über, — ein wichtiger Fingerzeig. S. unt. Matth. 1, 20 ff.

Jes. 7, 18. „Es wird zischen (pfeifen) Jehovah der (Tzetze-) Fliege, die am Ende der Nilarme Aegyptens, und der Biene, die im Lande Assur." Beide Insecten bekämpften zwar einander, aber, wie es ja in den Kriegen zwischen Aegypten und Assyrien wiederholt der Fall war, zum Schaden des mitteninne gelegenen Juda.

Jes. 7, 21 ff. „Unterhalten wird ein Mann eine Kalbe von Rind- und ein paar Stückchen Kleinvieh" — und wird „vor Menge Milchmachens essen Dickmilch, denn Dickmilch

und Honig wird essen alles was übrigbehalten ist inmitten des Landes". .Also auch dann, nach der Befreiung, Nomadenspeise, aber mit gänzlichem Weinmangel (V. 23), denn „jede Stätte, wo sonst 1000 Weinstöcke zu 1000 Silberling waren, wird (herrenlos) dem Dorn und der Distel (לשמיר ולשית) gehören, wohin (des Wildes wegen) „mit Pfeilen und mit Bogen man kommen wird, denn Dorn und Distel wird seyn das ganze Land", — wie z. Th. noch jetzt.

Jes. 8, 1ff. Eine grosse Rolle, worauf mit gemeinen Mannes (also volksthümlichem) Griffel zu schreiben: „Dem (z. Z. noch ungeborenen) Eilebeute, Raubebald (53, 12) gewidmet!" (v. Ew. „Denkmal".)

Jes. 8, 7f. Das still fliessende Siloahwasser (Jerusalems, ein Bild sanften und frommen Wesens, V. 6) gegenüber dem gewaltigen und grossen Euphratstrome Assyriens, welcher übertritt und in Juda herein sich ergiesst, bis an den Hals reichend, weit und breit.

Jes. 8, 14. Jehovah ist nicht indifferent gegen Indifferente wie auch Nicht-Indifferente. Denen, die ihn heiligen und fürchten (V. 13), wird er zu einem Heiligthum und Asyl, den Andern zu einem Stein des Anstossens und einem Fels des Wankens (oder auch Strauchelns, vgl. V. 15).

Jes. 8, 19. Das Gebahren der Todtenbeschwörer und Wahrsager wird onomatopoetisch und mimetisch characterisirt als Mummeln und Murmeln (המצפצפים והמהגים, Gesen. „zirpen und flüstern").

Jes. 8, 22—9, 1: s. spät. z. Matth. 4, 12ff. — Ueberhaupt sind **Jes. Cap. 7—9** merkwürdige und erst durch das Neue Test. mit seinen Thatsachen dem Verständniss ganz und ausdrücklich erschlossene Weissagungen auf Christum, vornehmlich A) vom Jungfrausohne Immanuel (7, 14), was dann auch immer wieder nachklingt (8, 8. 10 vgl. unt. 12, 6). Daher soll dieses Zeugniss und diese Thora besonders eingewickelt und versiegelt werden (8, 16 so wie von sehr gewichtigen und erst in ferner Zeit zu erfüllenden Weissagungen auch Dan. 12, 4. 9. Apoc. 10, 4 vgl. unt. Jes. 29, 11 S. 396 f., Apoc. 22, 10), mit gläubigem Harren auf Jehovah (V. 17 חכיתי ליי wie Hab. 2, 3 חכה־לו), ohne in der tiefen Nacht bei Mächten der Finsterniss Rath zu erholen (V. 19 ff.): s. Matth. 1, 21—23.

Und sodann B) die Weissagung, dass gerade die jetzt so verachteten Stämme Sebulon und Naphtali am Meereswege, der Heidenkreis (גליל הגוים, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν), hochangesehen seyn sollen (V. 23), und dass über die im Todesschattenlande Wohnenden ein grosses Licht erglänzen wird, s. unt. Matth. 4, 13—16. — Also hier christologische Specialvorhersagungen, und zwar in A) Wer? in B) Wo?

Jes. 9, 2 ist die Lesart des K'ri לוֹ statt לֹא (Lxx, v. Ew. cet.), welch' letzteres dem ersteren wegen der so eigenthümlich hervorgehobenen Stellung nicht ohne Härte substituirt würde, wohl die richtige: „viel hast du gemacht das (Galiläer)-Volk, hast ihm erhöht die Freude", welche auch sogleich (Gl. b שמחו וגו׳) mit Bildern aus dem Nähr- und dem Wehrstande (Ernte und Beute) specialisirt wird.

Jes. 9, 5. Des erhabenen Sohnes „Herrschaft (im Natur-, Gnaden- und Ehrenreiche) ist auf seiner Schulter", — das letztere wegen des langen Scepters, wie man es im Orient und Alterthum als fürstliches Abzeichen auf dem Throne bis zur Erde reichend trug, gleichwie auch Gen. 49, 10 von Desselben Stabe und Weiser, der „nicht von Juda weichen wird, von zwischen seinen Füssen."

Jes. 9, 14 ist die authentische Erklärung von Kopf und Schweif (V. 13), nach deren Ausrottung nur der Volksrumpf übrig bleibt, schon darum kein Glossem (Gesen., v. Ew.), weil sie, statt etwa auf König und Pöbel, unerwartet einerseits auf die Aeltesten und Angesehenen, andererseits aber auf die Lügenpropheten geht, also nöthig war.

Jes. 9, 17. Die böse Selbstsucht, ein fressendes Feuer, verzehrt das Kleine (Dorn und Distel) und das Grosse (Dickicht des Waldes), wie eine analoge Gedankenfolge 10, 17 f. (כבוד יערו), s. f. S., bezeugt.

Jes. 9, 19. Der Heisshunger (wie ihn der Mythus im Erisichthon personificirt) zehrte zur Rechten und hungerte, und frass zur Linken und ward nimmer satt: „jedermann seines Armes Fleisch frisst", gleichso wie Hiob 18, 13. Nach dem Folgenden (V. 20) geht das auf die Einen Leib bildenden Gliederstämme, die einander fressend sich zugleich selbst aufzehren.

Jes. 10, 14 f. In Wirklichkeit nicht einmal eine flatternde und schnabelaufsperrende und zischende Vogelbrut im Neste

fand Assur, sondern nur verlassene Eier nach Verscheuchung des Brutvogels. Also welch ein verkehrter Selbstruhm, um so mehr, als ob Beil und Säge sich selbst rühren und rühmen könnten (V. 15). Assur, eben nur Werkzeug in Gottes Hand, fühlt das zwar nicht, wird es aber bald zu fühlen bekommen (V. 16).

Jes. 10, 18. Vgl. ob. 9, 17; jetzt aber von Assur. Nach dem Dorngesträuch (V. 17) erreicht die Flamme Gottes „die Herrlichkeit seines Waldes und seines Hochgefildes" (Carmel, vgl. V. 33 f., und Libanon), aufzehrend „von der Seele aus bis zum Fleisch", d. i. vom organisirend belebenden Regiment bis zur regierten trägen Volksmasse.

Jes. 10, 19 f. Im Gegensatze zu jenem Hochwaldreste Assurs (vorher 185 000 M.), einer zum schlagenden Stabe gewordenen Krücke, wird der Rest von Israel, durch Gott gerettet, zu Ihm sich bekehren.

Jes. 10, 33 bildet das asyndetische הנה („Siehe") eine blitzartige Wendung.

Jes. 11, 5 ff. Des Heilandes Waffenrüstung zum Kriege wider den Bösen ist eine rein geistige, nämlich Gerechtigkeit und Wahrheit (woher Ephes. 6, 14 περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, also auch wohl dort אמונה Wahrheit, nicht Treue), und die Folge davon ein universaler (V. 6 ff.) Gottesfriede *(treuga Dei)*.

Jes. C. 12 ein Psalm von der Erlösung. V. 2 ist עָזִּי nichts anderes als „meine Stärke", da es das vorausgehende אבטח ולא אפחד motivirt (כי). Uebrigens sind die Worte aus Exod. 15, 2 (Ps. 118, 14), wo sie bei der Rettung gegen den nachstürmenden Westen (Aegypten) gesungen worden, jetzt gegen den anstürmenden Osten (Assur) wiederholt, auf welche Vergleichung schon 11, 16 ausdrücklich vorbereitet hatte.

Jes. 12, 6. Hiermit, dem Ende dieses Psalms, ist der ganze prophetische Theil auch insofern würdig abgeschlossen, als die letzten Worte כי־גדול בקרבך קדוש ישראל „denn gross ist in deiner Mitte der Heilige Israels" deutlich auf das Centrum eben dieses Theils, Cap. 7, d. h. auf עמנואל „Gott mit uns", zurückweist. S. ob. zu C. 7 (S. 388 f.).

Jes. C. 13 ff. Nun zuerst die Erbgegnerin Babel, die Fortsetzung und Steigerung des von ihr besiegten Assur (vgl. 14, 25) und seiner Feindschaft wider das Volk Gottes mit

noch andern Widersachern, daher auch eine Consummation des vorher über Assur Gesprochenen. Das Observatorium des Propheten (21, 6. 8. 11. 12 vgl. Hab. 2, 1) liegt zwischen den östlichen und westlichen, nördlichen und südlichen Ländern (C. 13—21) mitteninne und ist das centrale Jerusalem selbst, wovon daher alsdann C. 22 mit V. 1 משא גיא חזיון, „Spruch über das Schauthal".

Jes. 13, 2 ff. werden die von Gott gerufenen Feinde Babels (wie früher Assur 5, 26) zuerst feierlich signalisirt und schliesslich (gleichsam näher gekommen und damit kenntlich) auch genannt **V. 17** (מדי). Diese Meder kommen also nicht aus Beutelust, sondern eben auf Jehovahs Ruf, lassen sich daher auch nicht mit Geld abfinden.

Jes. 14, 19. Die Glieder a und c d, ebensowie b und e (diese beiden auch mit כ beginnend) entsprechen einander: „Und du (König Babels) bist geworfen aus deinem Grabe, wie ein (durch Ausreissen) verabscheutes Gewächs; eine Decke — Erwürgter, Schwertdurchbohrter, die selbst hinunterfahren in (wohlgefügte) Gruftsteine — wie ein zertretenes Aas."

Jes. 15, 2. „Man steigt hinauf zu dem Hause und gen Dibon der Anhöhen zum Weinen", wobei der Zusatz zu דיבון (nach V. 9 דימון als Blutstadt") הבמות „der Götzen-Höhen" erst den Schlüssel zu „dem Hause" κατ' ἐξοχήν, gleich *aedes* als Tempel, wie auch zu dem Hinaufsteigen (עלה) bietet.

Jes. 15, 7—9. Die flüchtenden Moabiter tragen ihre Güter „über den Weidenbach" (an der Grenze, vgl. V. 8 „denn es umkreist das Geschrei die Grenze Moabs"), so dass sie sich nicht wieder nach Hause wagen; jenseit der Grenze aber ist „für die Entronnenen Moabs ein Löwe" — im eigentlichen Sinne: nämlich die grausame Wüste.

Jes. 17, 5. Israel, schwindsüchtig (V. 4), „ist wie einsammelt Schnitt Halme und sein (des Schnitters) Arm Aehren schneidet, und ist wie einer liest Aehren im Thal Rephaim" (noch immer Reisenden furchtbar, im Südwesten Jerusalems, wohin Arme zum Aehrenlesen gingen). Bei רפאים (Riesen) darf man vielleicht auch zugleich an die Schatten der Unterwelt (14, 9) denken, da eben kaum noch etliche Aehren in dem fast den Schatten zugewiesenen Thale übriggelassen sind. Denn es findet eine Gradation statt von Israel als

einer stehenden Saat (קמה), die aber geschnitten wird (Gl. a), zu den etwa noch stehen oder liegen gebliebenen einzelnen Aehren (Gl. b).

Jes. 18, 2. Das Volk der Aethiopen heisst גוי קו־קו, d. h., da קו *nervus* ist, ein Volk von Nerv an Nerv, von doppelter Sehne und Spannkraft, und daher auch ein Volk von Zertretung (ומבוסה).

Jes. 19, 3. Aegypten wird in sich uneinig und zerspalten (V. 2), „und es leert sich der Geist Aegyptens (d. h. es verliert die Besinnung, parall. עצה) in sich selbst, und seinen Rath will ich verschlucken", plötzlich vernichten. Und so *consilii inops* fragt es um Rath bei den Götzen, Zauberern, Todtenbeschwörern und Wahrsagern.

Und wiederum **V. 14:** „Jehovah hat gemischt (zu einem Confusionskelch) in ihrer Mitte einen Geist von Verwirrungen."

Jes. 21, 2. Nachdem Babel Assur besiegt hat, ergeht auch über Babel ein Spruch Gottes an Elam und Medien, es anzugreifen und einzuschliessen, mit dem prägnanten Schlusse: „alles Geseufz beendete ich", nämlich der in Babel Gefangenen (C. 20), namentlich auch Israels.

Jes. 21, 4 f. „Es irrt (schlägt unregelmässig, palpitirt) mein Herz, Schrecken überfiel mich: den Abend meiner Lust (sonst die Zeit göttlicher Eingebungen) hat man mir gemacht zum Erzittern." Babel ward ja eben in einer schwelgerischen Nacht von Cyrus überfallen, s. Dan. 5, 30 f.; Herodot 1, 191; Xenophon Cyrop. 7; 5, 15 ὁ δὲ Κῦρος, ἐπεὶ ἑορτὴν τοιαύτην ἐν Βαβυλῶνι ἤκουσεν εἶναι, ἐν ᾗ πάντες οἱ Βαβυλώνιοι ὅλην τὴν νύκτα πίνουσι καὶ κωμάζουσιν κ. τ. λ. Und zwar dies nach folgendem prophetischen Gesicht Jes. 21, 5: „Ordnen den Tisch! Schauen das Schauspiel! Essen, Trinken! — Auf, ihr Fürsten, salbet den (ausgedörrten) Schild!"

Jes. 21, 7. Der Thurmwart „sah einen Zug von Reiterpaaren, einen Eselzug, einen Camelzug". Diese so eigenthümliche Ordnung entspricht genau der des Cyrus bei Herodot 1, 80: τὰς δὲ καμήλους ἔταξε ἀντία τῆς ἵππου τῶνδε εἵνεκεν· κάμηλον ἵππος φοβέεται καὶ οὐκ ἀνέχεται οὔτε τὴν ἰδέην αὐτῆς ὁρέων οὔτε τὴν ὀδμὴν ὀσφραινόμενος. Da hiernach das Pferd das Camel weder ersehen noch erriechen kann, so erschien auch dort ihre Scheidung durch die Esel nöthig.

Jes. 21, 13 f. „Ein Spruch wider Arabien.“ In Arabien, im Gesträuch liegen über Nacht Carawanen Dedans (V. 13), und aus dem nördlicher gelegenen Thema muss ihnen Trank und Speise entgegengebracht werden (V. 14), denn sie sind mörderisch angefallen worden (V. 15). Sonach ist Arabien, welchem die Strafrede gilt, in Hungersnoth, im Kriegsstande, und damit der Handelsverkehr niedergeschlagen, wobei andere nur mitleiden.

Jes. 21, 17. In den mehreren *stat. constr.* von Gl. a bezeichnet מספר־קשת גבורי ב׳ ק׳ so viel Bogen — so viel Helden.

Jes. 22, 16. Eine Rede an den Major-Domus Schebna: „Was hast du hier (zu schaffen)? Und wen hast du hier (dir angehörig, an Familie), dass du ausgehauen hast dir hier ein Grab (als bliebest du hier auf immer, auch im Tode)?“ Ist dies letztere die Erklärung von מה־לך פה („was hast du hier?“), so folgt alsbald auch noch die von dem zweiten ומי־לך פה („und wen hast du hier?“) also: „indem du aushauest in der Höhe sein Grab, eingräbst im Felsen eine Behausung ihm“, also auch noch deinen Nachkommen, wodurch die zweimalige dritte Person erst zu ihrem Rechte kommt. Denn Schebna war nur ein wurzelloser Emporkömmling, weshalb auch Eljakim V. 20 mitsammt seinem Vater (Hilkia) genannt wird, was bei jenem nicht geschieht. Auch ist dieser „Knecht Jehovahs Eljakim“ (V. 20) ein deutlicher Typus auf den grösseren „Knecht Jehovahs“, welcher selbst Offenb. 3, 1 sich nennt ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυΐδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει, genau so wie Jes. 22, 22 von Eljakim: ונתתי מפתח בית־דוד על־שכמו ופתח ואין סגר וסגר ואין פתח. Vgl. auch V. 23 f.

Jes. 25, 5. Wie Gluth in dürrem Lande, (so) Barbaren-Toben drückst du (Gott) nieder; Gluth durch Wolkenschatten, (so auch) Tyrannen-Triumphgesang dämpfet er.“ Demnach sind חרב in Gl. a und b ebensowie שאון und זמיר Accusative. In der Sache aber, ausser dem Personenwechsel, rasche Wendung von der (Gottlosen) activen zur passiven Hitze, während die erst lechzenden Frommen durch den Schatten einer Wolke gelabt werden.

Jes. 26, 12. (Während Feuer die Feinde Gottes verzehren wird, V. 11) „wirst, Jehovah, du richten Frieden uns“, d. h. nicht bloss „geben“, sondern, mit Prägnanz, eben durch

dein Gericht uns Frieden verleihen, theils durch Vernichtung der Störenfriede, theils durch unsere Freisprechung, und zwar diese darum „weil (כי) auch alle unsre (wirklichen, d. i. guten) Thaten du vollbracht hast für uns", also wegen des Bekenntnisses, dass all unser Thun, wenn überhaupt dieses Namens werth, nur Gottes Gnadenwerk ist. Hiervon ist nur eine Variation: „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd': Was Christus mir gegeben, Das ist der Liebe werth", wie auch schon χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν, Joh. 15, 5. So aber ist der Zusammenhang mit dem Vor- und dem Nachherigen gesichert. Denn auch V. 13 bekennt einen unter versuchungsvoller Fremdherrschaft bewährten unerschütterlichen Glauben an Jehovah: „Jehovah, unser Gott, unterjocht haben uns Herren ausser Dir (also gottlose): nur in Dir feiern wir Deinen Namen." Und ebenso auch wieder

Jes. 26, 17f. „Wie eine Schwangere naht zu gebären, kreist, schreit in ihren Wehen, also waren wir (fern) von deinem Angesicht, Jehovah! Schwanger waren wir, kreisten als (כמו) gebieren wir — Wind (weniger als ein Windei, und noch viel weniger als das *parturiunt montes, nascetur ridiculus mus*). Errettungen nicht brachten wir zur Erde (nieder, durch die Geburt) und nicht fielen (als Leibesfrucht, vgl. נֶפֶל, Sap. Sal. 7, 3 καὶ ἐγὼ γενόμενος — ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν, nämlich neue) Erdkreisbewohner." Und eben auch hierin liegt das — damals noch ferne — Bekenntniss, dass wir ohne Gott auch gar Nichts fertig und zu Stande bringen.

Jes. 27, 1—3. Wie das Schwert Jehovahs drei sich steigernde Prädicate hat: hart (קשׁה, gehärtet, nicht „schwer" Gesen.), gross und stark (Gesen. „gewaltig", d. i. wuchtig und unzerbrechlich), V. 1, so wird er mit demselben auf ein dreifaches Object treffen, nämlich sowohl den rollenden (נחשׁ ברח) als den gerollten (נ׳ עקלתון) Leviathan strafen und die Seeschlange (התנין אשׁר בים) tödten, — er wird also die am Himmel (vgl. Hiob 26, 13), auf dem Lande und im Meere (Offenb. 13, 1) gleichsam die göttliche Dreieinigkeit nachäffende satanische Macht überall schlagen (V. 2). Dann aber ist auch der einst Herlinge tragende (C. 5 s. ob. S. 387) Gottesweinberg ein Berg guten Weines (כרם חמד) geworden, dem ein Preisgesang zu Theil wird (V. 3).

Jes. 28, 4b. Eine Frühfeige vor der Aernte: sie sehen und, noch in der Hand, verschlingen, ist Eins. So gross die Gier darnach und das Gelingen.

Jes. 28, 7. Ein prächtig rückschlagendes Oxymoron ist נבלעו מן־היין, „sie sind verschlungen von dem Weine", den sie verschlangen, was auch schon in dem vorausgehenden בירן שגו „im Wein taumeln sie" mit lag.

Jes. 28, 8 ff. Jene betrunkenen Lehrer, von deren Gespei alle Tische voll sind, können Niemand lehren (V. 9a, denn sie sind in dem „man" oder „einer" des Singul. Verb. gemeint), sie selbst wie kaum noch entwöhnte Kinder (V. 9b) im Begreifen wie im unsichern Lallen V. 10, worin man auch phonetisch ihr Dociren mit stammelnder Zunge und zugleich intellectuell ihr Umhergreifen nach allerlei Stück- und Flickwerk ohne centrales Begreifen wahrnimmt, worauf ihnen auch in gleich unverstandener Glossolalie Erwiderung werden soll V. 11—13 vgl. 1 Cor. 14, 20 ff.

Jes. 28, 15. Alles Widergöttliche und Lebensfeindliche war aufgeboten zur Lebensfristung: Tod und Todtenreich (real) ebenso wie (moralisch) Lug und Trug (einschliesslich des Vaters der Lüge selbst).

Jes. 28, 20. Ein Sprüchwort, ähnlich dem unsrigen: „man muss sich strecken nach der Decken". Wörtlich lautet jenes: „kurz ist das Lager, ohne sich auszustrecken (מן privativ: zu kurz, um sich auszustrecken), und die Decke eng — כהתכנס, wo כ nicht gleich jenem מן, sondern eher dessen Gegentheil ist, „wie um sich zusammenzulegen".

Jes. 28, 22 wird man der Conjug. Hithpal. oder Hithpo. התלוצץ (als bez. von לוץ oder לצץ) gerecht durch die Wiedergabe: mit einander oder gegenseitig spotten.

Jes. 29, 10 ff. „Ausgegossen hat über euch Jehovah einen Geist tiefen Schlafes und festgeschlossen eure Augen; die Propheten (הנביאים) und eure Häupter החזים hat er verhüllt." Letztere können schon darum nicht wieder Propheten seyn, weil sie zuvor die „Häupter" genannt werden; vielmehr sind diese Häupter als Fürsten, die auch sonst neben den Propheten vorkommen, in dem Sinne חזים („Seher"), dass sie die Vorsehung des Volkes seyn sollten. „Und so ward ihnen nur ein Gesicht des Ganzen so wie Worte des versiegelten Buches

(vgl. ob. S. 389 8, 1), welches man hingiebt dem Buchkundigen" (אל־יודע הספר). Ein wirklicher Illiterat folgt aber noch V. 12 (אשר לא־ידע ספר). Und so geht denn eben V. 11 zurück auf die Propheten, die sonst ja lesen, d. i. hier weissagen können, wie V. 12 auf die Fürsten (ראשים), die überhaupt nicht weissagen können.

Jes. 29, 23. Um Abrahams willen wird Israel jetzt nicht zu Schanden werden (V. 22), sondern, „indem sieht ein jedes seiner Kinder (בראתו ילדיו, wo das erste Suffixum partitiv ist und das zweite auf Abraham zurückgeht) das Werk meiner Hände in seiner Mitte, werden sie heiligen Meinen Namen."

Jes. 30, 26. Messianische Klarheit: „das Licht des Mondes wie (jetzt) das Licht der Sonne, und das Licht der Sonne siebenfach, wie das Licht von sieben Tagen (condensirt auf Einen Tag, nämlich) an dem Tage, wo verbindet Jehovah den Bruch seines Volkes" cet.

Jes. 30, 29 lautet gleich einem Weihnachtsgesange: „der Sang wird seyn euch wie zu Nacht der geweiht wird ein Fest, und Herzensfreude wie des Wallers bei der Flöte, um zu kommen zum Berge Jehovahs, zum Felsen Israels." Also eine heilige Nacht und selige Freude. Und dieses Lied begleitet (V. 30) von hehrem Donner und verzehrenden Blitzen herrlicher Machtthaten Jehovahs.

Jes. 32, 18 f. Während das Volk Gottes im seligen Frieden wohnt (V. 18), hagelt es jenseit bei niederstürzendem (בָּרַד בְּרֶדֶת) Walde und zu Boden sinkender Stadt. Da heisst es: *Quam juvat immites ventos audire cubantem.* (Tib. 1, 1.) Und dazu noch Segen an Ackerbau und freien Viehweiden (V. 20).

Jes. 33, 15. Die Antwort auf die Frage, wer da bleiben werde in Gottes Feuergerichten (V. 14)? gliedert sich augenscheinlich und fast chiastisch a) nach Fuss und Mund (הלך und דבר), b) nach Händen (כפים), Ohr (אזן) und Augen (עינים).

Jes. 33, 19. Das räthselhafte עם נועז, von Ewald als „welsches (kauderwelsches) Volk" gefasst, lehnt sich (auch noch Raschi) wohl an לעז, wie auch עם לעג Ps. 114, 1., d. i. onomatopoetisch gleichsam „latzschen, tatschen" (stammeln), und die Verwandlung des ל in נ wie auch die des Vocals in

das breite a vollendet nur diese Persifflage phonetischer Impotenz, ohne doch zugleich die Analogie einer hebräischen Formation ganz zu verlieren. Jenes brutale und unverständliche Kauderwelschen wird im Fortgange des Verses, z. B. durch עמקי שפה als von tiefen Gurgellauten und zumal durch das ebenfalls ursprünglich onomatopoetische נלעג לשון, noch weiter fort- und ausgeführt.

Jes. 34, 9 f. Edom und Bozra ergeht es wie Sodom und Gomorrha, wovon Gen. 19 (V. 24 f.) ebenfalls, wie hier, חפד und גפרית und dann auch V. 28 עלה קיטור הארץ. Die feuerfangenden Stoffe, flüssiges Pech und trockner Schwefel („Bäche in Pech, und Staub in Schwefel verwandelt"), entzünden sich zu einem Lavapfuhl (לזפת בערה).

Jes. 35, 7. „Es wird die Wüstenflimmerung zu einem See und durstiges Land zu Wasserquellen, — Gras zu Rohr und Papyrus." So belassen wir חציר in seiner gewöhnlichen Bedeutung und die Steigerung schreitet genetisch fort vom reichgetränkten Boden zu seinen ebenso geschwellten Erzeugnissen: Gras so hoch wie Rohr und so wollfaserig wie Papyrusstauden; und infolge dessen (V. 8) wird dort eine Verkehrsstrasse, und zwar eine heilige *(via sacra)*, aber auch nur für Heilige.

Jes. 36, 13—20. Diese zuredende Ansprache des assyrischen Delegirten Rabsake vor Jerusalem an die darin Belagerten ist ein, allerdings heidnisches, Meisterstück voll mächtiger Realitäten gegenüber den politischen Hintergedanken und idealen Hoffnungen Hiskia's, Ernst und Spott graunhaft mischend und zu energischer Erregung von Meuterei unter dem Volke mit Schilderungen und Versprechungen kunstreich verquickt und gewürzt.

Ein Echo hierauf ist **37, 22** das prophetische Gotteswort: „Es verachtet dich, es verlacht dich die Jungfrau Tochter Zion" cet.

Jes. 40, 3 ff. Der nur temporal, nicht auch personal so zu nennende Deutero-Jesaja ist, wie überhaupt, so auch schon *a limine* neutestamentlich insofern, als er nach dem characterisirenden Motto (40, 1. 2), sofort, wie, nächst Matth.

3, 1 ff. und Luc. 3, 1 ff., namentlich Marcus (1, 3 vor 4 ff. 9 ff.) φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ., mit dem Vorläufer und Bahnbrecher Christi eintritt V. 3 קול קורא במדבר וגו׳, auf dessen Ruf zur Busse dann der Herr selbst kommt.

Jes. 40, 8. „Es vertrocknet Gras, es welkt eine Blume, und das Wort Gottes ersteht (יקום) zur Ewigkeit." Das ist nicht nur ein scharfer Contrast von sichtbarer Realität und göttlicher Idealität, sondern im Licht des Zusammenhangs wohl auch successiv und so gemeint: Generationen (s. V. 6 בשׂר, V. 7 עם) erblühen und vergehen, nach denen Gottes Wort doch zu seiner Erfüllung kommt (יקום), wie ja sofort V. 9 concret und dramatisch zeigt.

Jes. 41, 22. Wollen die Heiden mit Gott rechten, so mögen sie Prophetieen aufweisen, und zwar 1) in Betreff der Vergangenheit, durch retrospective Prophetie, d. h. הראשׁנות מה הנה הגידו, τὰ πρότερα τίνα ἦν εἴπατε LXX, wie ראשׁנות auch 43, 9. 18 parall. קדמניות, 46, 9. 48, 3 (— nicht: „was habt ihr früher verkündigt?" GESEN.); oder 2) in Betreff der Zukunft אחריתן, wie das bekannte אחרית הימים von der Folge- und Endzeit, hier noch mit neutr. Suff., also sein Ausgang, was auf das erstere folgt, Vulg. *novissima eorum*. Der folg. 23. V. הגידו האתיות לאחור wird gewöhnlich ebenfalls von der Nachzeit (τὰ ἐπερχόμενα ἐπ' ἐσχάτου LXX) verstanden, wofür aber die Stelle 42, 23 השׁמיע לאחור nur einen Cirkelbeweis bildet; es könnte jedoch vielleicht auch wieder zugleich die rückschauende Prophetie mitgemeint seyn, als: was da kommt dem Rückwärts *(retro)*, d. h. das aus der Vergangenheit Entstehende, also ähnlich dem obigen אחריתן.

Jes. 42, 1—4. Der auserwählte Knecht Jehovahs, auf welchem dessen Geist ruht, wird das was Recht (משׁפט, *jus et fas)* den Völkern ausbringen (V. 1), und zwar geräuschlos (ohne Geschrei auf der Gasse, V. 2) und mit unendlicher Erbarmung und Verschonung (zerschellten Rohres und glimmenden Dochtes), aber, entsprechend dieser Art und Weise, auch im Inhalt wirklich das Rechte ausbringen לאמת יוציא משׁפט (V. 3). Er selbst wird nicht verlöschen und zerschellen, bis dass er festgestellt auf der Erde was Recht, und seiner Unterweisung werden (fernste) Inseln entgegenharren (V. 4). — In diesem Verse wird a) das Evangelium als das wirkliche und volle

Recht (משפט, δίκαιον, LXX κρίσις), und überdem b) auch die Apostel- und Kirchengeschichte vorausverkündigt.

Jes. 42, 21. Dieser Knecht Gottes, welchen V. 19 f. nur ironisch characterisirt als den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit, wird nach Gottes Wohlgefallen „gross machen das Gesetz und verherrlichen", — eine Umschreibung seines Evangeliums als der πλήρωσις τοῦ νόμου, Matth, 5, 17 ff.

Jes. 42, 25. Auch das Schrecklichste, was Gott in Krieg und Brand über dieses sein starres Volk verhängt, bricht dessen Ungehorsam nicht: „es weiss nichts — nimmt es nicht zu Herzen". *Fiat applicatio!*

Jes. 43, 16 ff. Der geschichtlichen Grossthaten Jehovahs für sein Volk, — vor allen der wunderbaren Errettung durch das Meer hindurch wider Pharao und seine Heeresmacht (V. 16 ff.), — dieser glorreichen Vorzeit braucht ihr nicht einmal zu gedenken (V. 18): siehe, er thut jetzt ein Neues, macht Weg und Wasser in der Wüste (V. 19 heimwärts aus Babel, vgl. ob. 40, 3 ff.), ein Bild noch grösserer Erquickungen, woran auch sogar die seufzende Creatur Antheil hat (V. 20), von jenem sonderlichen Volke selbst aber unverdient (V. 21 ff).

Jes. 45, 11. So spricht Jehovah, der Heilige Israels und sein Bildner: „Um das Zukünftige befraget mich! Ueber meine Kinder und über das Gemächt meiner Hände befehlet mir's!" In diesen letzten Ausdrücken „meine Kinder und das Gemächt meiner Hände", sowie auch schon vorher in „sein Bildner" (יצרו), ist ein unverkennbarer Rückblick auf die, das Jetzige vorbereitenden und erst recht pointirenden, beiden vorausgehenden VV. 9—10 („Wehe dem, der hadert mit seinem Bildner, eine Scherbe bei Scherben des Erdbodens! Spricht etwa Thon zu seinem Bildner: was machst du? und dein Gemächt: nicht hat er Hände? Wehe dem, der da spricht zu einem Vater: was zeugest du" cet.?), — nur jetzt in natürlich-chiastischem Zurückschreiten.

Jes. 45, 14 f. Das den beiden ersten Categorieen — Aegypten und Cusch — je vorgesetzte Characterwort — Erwerb und Gewinn — verwandelt sich bei der dritten — Sabäer — in einen Zusatz als אנשי מדה, „Leute des Masses", d. h. gewöhnlich „hohen Wuchses" (Gesen.), was eine den vorigen beiden mehr disparate Categorie ergäbe, während diesen vielmehr

homogen schiene etwa „Leute der Elle“ (vgl. Ez. 40, 3), also wieder Handelsleute. Von der Ersteren Erwerbungen heisst es aber: „zu Dir (der Stadt Gottes) werden sie übergehen und werden Dein seyn“; und von den „langen Leuten zu S.“ mehr persönlich: „sie werden hinter Dir hergehen, in Fesseln vorübergehen, und gegen Dich sich beugen, zu Dir flehen (mit dem Bekenntniss): nur in Dir ist Gott und sonst keiner, kein Gott weiter!“ Worauf die Antiphonie V. 15: „Fürwahr, Du bist ein Gott, der sich verbirgt (ohne sinnfällige Erscheinung, auch nicht in Bildern), der Gott Israels, ein (thatsächlicher) Helfer!“

Jes. 45, 18f. „Also spricht Jehovah: Der den Himmel erschuf, Er ist Gott, (Er,) der die Erde gebildet und sie gemacht, Er hat sie gefestigt. Nicht zu einer Oede (תהו) hat er sie erschaffen, zum Wohnen hat er sie gebildet.“ Also nicht nur kein Widerspruch mit Gen. 1f., vielmehr darauf fussend, wie schon die Unterscheidung von ברא (Gen. 1, 1. 21. 26), auch mit תהו Gen. 1, 1f., einerseits und יצר (Gen. 2, 7. 8. 19) und עשה (Gen. 1, 7. 16. 25f. 31. 2, 2f. 18) andererseits deutlich zeigt, und es prägnant auslegend. Das eigentlich gemeinte Gottes-Wort selbst aber folgt erst am Ende V. 18: „Ich bin's, Jehovah, und keiner sonst!“ Zu jenen Offenbarungen in Werken kam aber auch noch die in directem Worte: „Nicht im Verborgenen (בסתר, vgl. ob. V. 15 אל מסתתר) habe ich geredet, an einer Stätte finstern Landes (wie etwa heidnische Orakel), habe nicht gesprochen zu dem Samen Jacobs: vergebens suchet mich!“ Und was und wie hat er diesem im Worte offenbart? „Ich bin Jehovah, rede Rechtes, verkünde Gerades“ (im directen Gegensatz unbestimmten und vergeblichen „Suchens“ nach göttlicher Wahrheit oder zweideutiger Orakelsprüche).

Jes. 48, 12ff. Auch hier wiederum die Gedankenscala a) von Jehovahs Urseyn (V. 12), b) von seiner Schöpfung (V. 13), und c) von der Neuschöpfung Israels (durch Cyrus, V. 14f.).

Jes. 48, 15. Das zweimalige „Ich“ zeigt mit Nachdruck, dass durch Jehovah, aber auch nur durch Ihn, solch Unmögliches möglich, sein *dixi* zum *faxim* werde.

Jes. 49, 26. Hier ist am Ende der eigenthümliche Ausdruck nach: Ich יהוה bin dein Retter, und dein Erlöser ist אביר יעקב, „der Starke Jacobs“, eine unverkennbare Zurück-

verweisung auf den Segen Jacobs Gen. 49, 24: „es wurden gelenk die Arme seiner (Josephs) Hände“ מידי אביר יעקב.

Jes. 50, 1. „Wo denn ist der Scheidebrief eurer Mutter, die ich entlassen“, d. h. sie ist wohl geschieden, doch nicht für immer, denn es existirt eben kein Scheidebrief. Auf noch kürzerem Wege gelangt dahin die etwas härtere Uebersetzung von אשׁר, als „mit dem ich sie entliess“ (Gesen.).

Jes. 50, 4—7 nannte Knobel „das einzige Stück der ganzen Sammlung, worin der Verfasser bloss von sich handle und seine Leiden wie Hoffnungen vortrage.“ Doch hätte schon diese „Einzigkeit“ bedenklich machen sollen. Und in der That ist auch hier nur die messianische Intention das Richtige, und zwar nicht erst im typischen, sondern im directen Sinne. Im Context beweist dies V. 10 mit עבדי, welcher gehört werden soll, also derjenige עבד יהוה, welcher noch minder verkennbar bald C. 52—53 erscheint, und hierzu auch die evangelisch-historische Erfüllung in Jesu Christo als a) (V. 4ª) die Müden unterstützend Matth. 7, 29 (mit seinem Worte); 11, 28. 12, 20; b) (V. 4 f.) hörend was der Vater sagt Joh. 3, 11. 32 f. 5, 30 (καθὼς ἀκούω κρίνω); 8, 28 καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ), V. 38; c) (V. 6) sich schlagen lassend, namentlich den Rücken, Joh. 19, 1 ff. (ἔλαβεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν), in das angespieene Gesicht und auf den Backen Matth. 26, 67 f. (ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐῤῥάπισαν); vgl. auch Matth. 5, 39 (ὅστις σε ῥαπίσει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην); und hiergegen d) die historisch ganz unnachweisbare Erfüllung an Jesaja selbst, namentlich als jeden Morgen (בבקר בבקר) inspirirt (V. 4), oder geschlagen auf Rücken und Backen und angespieen (V. 6).

Jes. 51, 1. „Höret auf mich, die ihr nachjaget Gerechtigkeit (רדף צדק gleich διώκειν δικαιοσύνην 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Röm. 9, 30 f.), die ihr suchet Jehovah: blicket auf den Fels, daraus ihr gehauen seyd, und auf die Grubenhöhle, daraus ihr gegraben seyd!“ In dem ersteren dieser beiden letzten Glieder liegt der väterlich-männliche (צור), in der zweiten der mütterlich-weibliche (מקבת) Ursprung, dort die Erzeugung aus Felsenstoff, hier die Geburt aus der κοιλία heraus. Daher nun, dieses hochpoetische Bild erklärend, V. 2 „blicket auf Abraham,

euren Vater, und auf Sarah, die gekreiset euch: denn einzig habe ich berufen ihn, und segne ihn, und mehre ihn."

Jes. 51, 4f. Die Verheissung: „Lehre von mir aus wird ausgehen, und mein Recht zu einem Völkerlicht werde ich in Bewegung setzen" (V. 4^b), ist messianisch: die Lehre stammt von Gott, und was Ihm für Recht gilt, wird Völker erleuchten, und zwar dieses mittels der ἀποστολή (ארגיע, nicht „gründen", Gesen.) des Evangeliums als des sodann „laufenden Wortes Gottes" (Ps, 147, 15. 2 Thess. 3, 1). V. 5 fügt hierzu das Wann (קרוב, nahe) und Wo (איים, ferne Inseln), sowie V. 6 auch das Warum, die Nichtigkeit selbst des Beständigsten in dieser sichtbaren Welt.

Jes. 51, 16. Zu der Natur- und Geschichtsoffenbarung (V. 15) kommt die im Worte an das auserwählte Volk, zugleich das Organ für die Weitergabe (ואשם דברי בפיך), dessen Wiedergeburt an Grösse der Schöpfung von Himmel und Erde gleichkommt (wobei das ל der drei Infinitive gerundiv zu fassen).

Jes. 52, 4. Israels Exil in Aegypten war sein eigner Wille, nämlich gastweise dort zu seyn, das in Assur dagegen nichts als Gottes Wille, sonach keine Verpflichtung, es da bedrücken zu lassen (אשור באפס עשקו).

Jes. 52, 10 — C. 53 ist die Mitte des mittleren Theils (C. 49—57) dieser grossen Weissagung C. 40—66. S. Bibelstud. II, 1 ff.

Jes. 52, 11 f. Wie schon V. 11 „Unreines nicht anzurühren" der Gegensatz des Auszugs aus Aegypten (wo Israel durch Gottes Gnade goldne und silberne Gefässe der Aegypter mit sich nahm, Exod. 3, 21 f. 11, 2 f. 12, 35 f.) andeutet, so noch deutlicher V. 12 die Art des Auszugs aus Babel, als nun „nicht mit zitternder Hast" (לא בחפזון תצאו gegenüber בחפזון יצאו Deut. 16, 3), und dann (Gl. b) Jehovah die Vor- und Nachhut bildend, während aus Aegypten die Wolken- und Feuersäule nur voranzog (Exod. 13, 21 f.) und bloss einmal ausnahmsweise zwischen Israel und das verfolgende Aegypten trat (14, 19 f.).

Jes. 52, 15. S. Bibelstud. II, 7. Es dürfte der Acc. von יַזֶּה גוים ר׳ einfach der Richtung seyn, s. Ew. ALB. § 282 a,

zumal in Poesie, wie 33, 15. Ps. 105, 18; also „bespritzen (besprengen) viele Völker".

Jes. 53, 7. S. Bibelstud. a. O. Das hier im Contrast so oft wiederkehrende Pronomen zur nachdrücklichen Bezeichnung des Stellvertreters sowohl als der Vertretenen kehrt ebenso auch in der hierher zurückblickenden Stelle 1 Petr. 2, 24 wieder: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ — οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε.

Jes. 53, 9. S. Bibelstud. II, 17. „Er gab Frevler in sein Grab und den Reichen in seine Tode hinein" (dieser Plural ähnlich 2 Cor. 11, 23 ἐν θανάτοις πολλάκις). Die zwischen acc. loc. und der Präpos. ב in den Parallelen wechselnde Construction (wofür auch LXX beidemal ἀντί und Vulg. *pro)* s. auch Jon. 2, 4 (unt. S. 409).

Jes. 54, 15. Hier bei גור wohl ein Wortspiel: „fürchten wird man sich (גור יגור), ausser vor Mir (vgl. V. 14; 46, 9; Hiob 41, 17); wer gastet (מי גר) bei dir, fällt dir zu."

Jes. 55, 1f. Ein Aufruf (הוי) zum geistlichen Wasser und unentgeltlichen Kauf von sättigender Speise, von Wein und Milch, also zu den Sacramenten und der lauteren Milch des Evangeliums (1 Petr. 2, 2); wohingegen V. 2 zu bezahlen wäre für „Nicht-Brot" (לוא־לחם) und für „Nicht-sättigendes", also für Schein-Brot, für Steine statt Brotes.

Jes. 55, 4f. (V. 3^b von einem Bunde der Ewigkeit und den festen Begnadigungen Davids, nach 2 Sam. 7, 12 ff.) „Siehe (prophetisch) zu einem Völker-Zeugen (sonach einem Propheten nicht nur für Israel) habe ich Ihn (den Verheissenen) gegeben, zu einem Fürsten und Völker-Gebieter", — mithin prophetischen und königlichen Amtes.

Jes. 56, 10 ist חזים שׁכבים nicht zu trennen („die da träumen [?], da liegen", GESEN.), vielmehr „schlafende Seher", ein ähnliches Oxymoron als V. 11 von Hirten, welche die sich zerstreuende Heerde sammeln sollten, aber selbst alle je ihres Weges auseinander gehen, כלם לדרכם פנו, was 53, 6 von der sich verlaufenden Heerde selbst stand.

Jes. 57, 2. LUTHER: „die richtig vor sich gewandelt haben, kommen zum Frieden und ruhen in ihren Kammern", wobei wir zur Erleichterung der hebr. Construction von יבוא שׁלום vorschlagen möchten, שׁלום als Adjectivum, *integer,* zu

fassen: er geht ein heil (unverletzt, sicher), und dies eben mit der Parallele: „sie ruhen auf ihren Lagern“.

Jes. 57, 5 ff. Ueberall Götzendienst: unter grünen Bäumen (5a), mit scheusslichen Opfern unter Felsklüften (5b); in Thalgründen (6) und auf Berghöhen (7), wie auch hinter Thür und Pfoste ehebrecherische Lager mit Abkehr von Gott (מאחרי) und Bundesschluss mit Abgöttern (כרת מהם, eig. „von ihnen aus“ V. 8).

Jes. 57, 15b. Der im Hohen und Heiligen, wohnt doch auch bei dem Zerschlagenen und am Geist Niedergebeugten, belebend den Geist Niedergebeugter und belebend das Herz Zerschlagener.

Jes. 57, 16b. „Ein von Gottes Angesicht abgewendeter Geist (מלפני, nicht ‘vor mir’, Gesen., v. Ew.) verschmachtet, da Seelen Gott gemacht hat“, — das blickt unverkennbar auf die Schöpfung des Menschen zurück, Gen. 2, 7 ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה. Die Rebe muss ja eingesenkt bleiben in den Weinstock, der sie getrieben hat, sonst vertrocknet sie (Joh. 15, 1—6), wie auch die Sonnenrose ohne das ihr zugewandte Sonnenantlitz welkt.

Jes. 57, 17. Um seiner Eigennutz-Sünde (Egoismus) willen habe ich gezürnt und schlug ihn, verbergend (mein Angesicht), und zürnte: und da ging er abwendig (שובב, Luth. „hin und her“), auf dem Wege seines Herzens (irre und in das Verderben).

Jes. 58, 1 ff. Der laute Sündenvorhalt (V. 1) betrifft jetzt nicht mehr den Götzencultus (57, 5ff.), sondern die Scheinheiligkeit gegen Gott (ואותי V. 2 mit Copula und voran). Und auf ihren Gegenvorwurf (V. 3a), dass er ihr Fasten und Casteien gar nicht sehe und kenne, wird ihnen V. 3b demonstrirt (הן), dass sie an ihren Fasttagen nur ihr Vergnügen (חפץ, wofür „Geschäft“ hier, s. nachh. V. 13 f., wohl unnöthig, wie ob. S. 345 u. f. S.) suchten, nicht aber das Wohlseyn Anderer, ja vielmehr auf deren Kosten („alle ihre Arbeiter drängend“), und V. 4 dass sie bei Zank, Hader und boshaftem Faustzuschlagen fasteten, und dermalen nicht in stiller Andacht, um hören zu lassen (להשמיע, nicht „erhört zu werden“, Ges.) in der Höhe ihre Stimme. Ein Gott wohlgefälliges Fasten dagegen sey (a. negativ) Brechung von Banden und Joch (V. 6

gegen 3) und (b. positiv) Speisung Hungernder, Beherbergung Verbannter und Kleidung Nackter, was wieder nur ihnen selbst (als „ihrem Fleisch", hier wohl nicht Verwandtschaft) zu gut komme, V. 7. Alsdann (V. 8) werde ihr Licht (Ges. Glück) hervorbrechen wie die Morgenröthe und ihre Genesung rasch erblühen (Ges. „deine Wunde heilet schnell").

Jes. 58, 13 f. Den Fuss zurückziehen (השׁיב) vom Sabbath ist analog Pred. 4, 17 „die Füsse in Acht nehmen (שׁמר) wenn man geht zum Hause Gottes". Inwiefern das erstere, sagt der Zusatz „zu thun dein Gelüst (חפץ wie V. 3, nicht 'Geschäft', s. vor. S.) an meinem heiligen Tage" cet. —, wonach das schliessliche דַּבֵּר דָּבָר, mit nachwirkendem negativen מן, nun ein *favete linguis* meint, dagegen die Auffassung als „frevele Worte sprechen" (Ges.) das Missfällige nur einträgt. — Die V. 14 dafür ausgesetzten Verheissungen sind das Sichergötzen an Jehovah, welcher seinen wahren Verehrer „einherfahren lassen werde auf Höhen der Erde", d. h. in Sieg und Triumph, gleichsam im gehobenen Gefühl eines Schwebens von Berg zu Berg, „und geniessen lassen das Erbe Jacobs, seines Vaters", was auf eine Rück- und Einkehr in die irdische und wohl auch geistliche Heimath hinweist.

Jes. 59, 5 f. „Basiliskeneier brüten sie aus und Spinnewebe wirken sie", giftige Producte und zugleich unnütz, wie V. 6ª ausführt, an dessen Schlusse (V. 6ᵇ—7) sich dann Hände, Füsse und Gedanken ausdrücklich abscheiden.

Jes. 60, 13. Nicht nur Menschen mit Thieren, zu Opfern sowie Gold und Weihrauch tragend, werden aus der Ferne nach dem leuchtenden Zion kommen (V. 4 ff.), sondern „kommen" wird zu ihm auch „die Herrlichkeit des Libanon, Cypresse, Lerche und Pappel zugleich", — in noch erhabenerer Poesie (von Ges. Uebersetzung verwischt „zugeführt werden"), als Shakespeare's wandernder Wald von Birmingham —, „zu schmücken die Stätte meines Heiligthums".

Jes. 66, 1 ff. Im Anschluss an den heiligen Berg (65, 25 vgl. vorh. 60, 13), folgt der Himmel als der Thronsitz und die Erde als der Fussschemel Dessen, welcher als Schöpfer von dem allen darin nicht auf-, ja auch nicht eingehen kann, der Schrankenlose in das Beschränkte, und dennoch auf den gebeugten und niedergeschlagenen Gottesfürchtigen hinblickt

(V. 1. 2 vgl. ob. 57, 15). Und es kommt einst die Zeit, wo Ihn kein Tempel mehr fasst und jedwedes materielle Opfer, gleichviel ob rein oder unrein, gleich anwidert (V. 3), — jene Stunde, wovon Christus zu der Samariterin Joh. 4, 21. 23 redet als der mit Ihm gekommenen Zeit illocaler und pneumatischer Gottesanbetung als der wahrhaftigen (s. ob. S. 86f.). Und so berührt sich der grosse Prophet des Alten Testaments auch noch am Schlusse mit dem grösseren des Neuen Bundes.

Jes. 66, 10f. Alle, die Jerusalem lieben, werden mit ihm frohlocken, und alle, die über dasselbe sich grämten, werden sich mit ihm freuen (שִׂישׂוּ אִתָּהּ מָשׂוֹשׂ). Die Sympathie von Heiden mit der leidenden Gottesstadt wird sich auch in der Mitfreude und im Mitgenusse mit ihr wiederholen. Sie übt (vgl. die folg. VV.) eine Centripetalkraft aus, welcher gegenüber keine Ruhe und kein Friede ist.

Jeremia 8, 22 (vgl. 46, 11). „Ist kein Balsam (צֳרִי) in Gilead?“ — nämlich in jenem Berggelände der Ziegen (H. L. 4, 1), wo also Fülle der saftigsten, würzigsten und heilkräftigsten Kräuter.

Jer. 19, 1ff. s. ob. S. 155ff.

Jer. 23, 18 ist noch Fortsetzung der Rede der Pseudopropheten, welche V. 17 eben sprachen: „es wird kommen nicht Unheil an euch“, und dies motiviren sie (כִּי) nun damit, dass Niemand im Rathe Jehovahs gestanden cet.; wonach also auch ihre düstere Weissagung nur ihre eigene Fiction ist. (Doch hat nur K'ri דברו, C'thibh דברי.) Daher hierauf V. 19 das neue חִנָּה des wirklichen Propheten.

Jer. 23, 23. „Bin ein Gott von nahem Ich, spricht Jehovah, und nicht ein Gott von fernem?“, womit nicht Entgegengesetztes, sondern polarisch Gleiches ausgesagt wird, weshalb auch sofort V. 24 „den Himmel und die Erde erfüllend“, vor dem man also nirgends sich verbergen oder entfliehen kann; vgl. Ps. 139.

Jer. 31, 34. Der Grund (כִּי) der allgemein gewordenen inneren und unmittelbaren Gottes-Wissenschaft ist die Sündenvergebung, welche zartfühlend und weise macht.

Ezechiel 34, 12. Gott selbst will nach seinen Schafen sehen wie ein Hirt nach seiner Heerde, wenn er ist inmitten seiner Schafheerde, צאנו נפרשות, wo der Zusatz „Zerstreute", gerade weil ohne grammatischen Anschluss an צאנו, das Auseinandergegangenseyn der nun nur noch Einzelnen auch graphisch darstellt.

Jona 1, 5 f. Mit einer göttlichen Mission nach Ninive im heidnischen Osten beauftragt (V. 2), wollte Jona dieser ihm unsympathischen und widerwärtigen Aufgabe durch Flucht nach dem westlichen Tarsis aus der Obsicht Jehovahs (מלפני יהוה, vgl. S. 405, wie מנגד עיניך 2, 5), sowie umgekehrt Cain Gen. 4, 16 nach Osten ausging מלפני יהוה, ihm gleichsam den Rücken kehrend, sich entziehen, und war in dieser Absicht zu Joppe in ein Schiff (אניה) gestiegen (V. 3), und zwar zu den „Innenseiten des Getäfelten" (ירכתי הספינה V. 5), also zum Unterdeck, in noch grössere Zurückgezogenheit, hinab, wo er während eines plötzlich entstandenen ausserordentlichen und aufregendsten Seesturms sich hinlegte und in tiefen Schlaf fiel (V. 5). Da trat zu ihm der Capitän, רַב חַחֹבֵל, der Obere entweder nach gewöhnlicher Annahme der Steuermannschaft („Schiffssteuerung" collect., statt des Plur. Ez. 27, 8. 27ff.) oder viell. auch des Steuers *(gubernaculum)*, als des „Drehers" (חֹבֵל, vgl. חול, חיל, *torqueri)*, also der Steuermeister oder Obersteuermann (Vulg. *gubernator*, κυβερνήτης, wogegen LXX πρωρεύς, d. i. Untersteuermann), mit der Aufforderung, zu „rufen zu seinem Gott"; אולי יִתְעַשֵּׁת האלהים לנו וגו׳, „vielleicht lässt sich bearbeiten (oder glätten, begütigen, wie חִלָּה פנים Ps. 45, 13) die Gottheit uns zu Gunsten, dass wir nicht untergehen!"

Jon. 1, 16. Als nach vergeblichem Landungsversuche der Schiffsleute und nach endlichem Hinauswerfen des durch das Loos getroffenen Jona in die brandende See diese still stand (V. 15): „da fürchteten die Männer sehr Jehovah und schlachteten ein Schlachtopfer Jehovah", zu Dank und Sühne, „und gelobten Gelübde" auch noch für die Zukunft und über das augenblicklich dazu vorhandene Material hinaus.

Jon. C. 2. In ein lebendes Fahrzeug, in den Leib eines von Gott dazu geordneten Walen (LXX κῆτος, näher Carcharias,

Hai, דגה V. 2, eig. Collect. von דג Fisch, V. 1 דג גדול, vgl. V. 11, als Gethier) aufgenommen, konnte Jona schon hierin provisorisch seine wunderbare Errettung, zu deren moralisch-physischer Vollendung, d. h. bis zur Landung des Seegethiers, freilich drei Tage und Nächte erforderlich waren, erkennen. Daher nun, während er zuvor mitten unter der heidnischen Schiffsmannschaft, und auf deren Aufforderung dazu, allein nicht zu beten vermochte, jetzt sein „Gebet zu Jehovah, seinem Gott" so zuversichtlich, wie zumal die schon thatsächlichen prophetischen Präterita bezeugen, z. B. שָׁמַעְתָּ oder וַיַּעֲנֵנִי V. 3 cet.). Das psychologisch gleichsam auch selbst mitwogende Gebet gliedert sich als a) zwar vorläufige Erhörung, aber b) noch immer in schrecklichster Noth, so leiblich V. 3 ff. wie geistlich V. 5. 7ª, jedoch eben c) mit fester Erhörungsgewissheit und auch neuem Gehorsamsgelübde (V. 9 vgl. unt. Ps. 50, 14) in Bezug auf Gottes zuvor umgangenen prophetischen Auftrag, wobei (V. 10, s. f. S.) auch dasselbe Verbum זבח als zuvor 1, 16 die Heiden im Schiffe blutiges Opfer dargebracht (ויזבחו זבח) und ebenfalls noch weitere Gelübde gethan hatten, — eine offenbare Correlation, welche zugleich die Integrität der historischen und der poetischen Bestandtheile dieses Buches erweist. Zugleich lehnt sich aber der tief gefallene und dadurch schwach gewordene Prophet in seinem Gebet an Gottes inspirirtes Wort der normalen Psalmen, vor allen Davids, an, — ein mahnender Wink für Beter, zumal schwache, überhaupt. Es correspondirt nämlich V. 3 mit Ps. 18, 7. 120, 1. 130, 1 f.; V. 4 mit Ps. 42, 8; V. 5 mit Ps. 31, 23. 5, 8; V. 6 mit Ps. 18, 5. 69, 2. 116, 3; V. 7 mit Ps. 103, 4; V. 8 mit Ps. 77, 4. 142, 4. 143, 4; V. 9 mit Ps. 31, 7; V. 10 mit Ps. 50, 14. 23. 116, 17; und Gl. b mit Ps. 3, 3. 9. 80, 3. (wo auch die Form יְשׁוּעָתָה).

Jon. 2, 4. „Du warfst mich zur Tiefe", — und dies noch gesteigert — „im Herzen von Meeren", was wohl eher vertical als horizontal zu denken, wie Exod. 15, 8 תהמות בלב־ים und Ezech. 27, 4 u. 25 ff. von Tyrus als Schiff בלב־ימים. Eben auf jenes בלבב gründet sich übrigens wohl zum Theil der Ausdruck vom „Zeichen des Jona" als Typus Matth. 12, 40 dass des Menschen Sohn auch drei Tage und drei Nächte ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς seyn werde; zugleich klingt aber auch das vorhergehende בטן שאול aus V. 3 nach, da der Ectypus

Christus in Wirklichkeit jene Zeit über εἰς ᾅδην (Act. 2. 27. 31) war.

Jon. 2, 6f. „Umgeben haben mich Wasser bis an's Leben, Fluth umwirbelt mich", סוּף חבוּשׁ לראשׁי, „Seegras (Meertang) ist gebunden (nicht 'um mein Haupt', wie das eines Neptun, sondern) zu Häupten mir", so dass J. wegen der verfilzten Decke auch nicht wieder nach oben kann, gleichwie wenn man unter eine Eisdecke gerathen ist. Nach unten aber, V. 7 „zu den Enden (Wurzeln) von Bergen bin ich hinabgefahren". In Summa, oder auch zu Seiten: „die Erde — (Pause) ihre Riegel hinter mir (sie mir verschliessend) auf ewig."

Jon. 2, 9f. Geistiges Schlachtopfer (תודה אזבחה־לך V. 10) gelobt der von Jehovah errettete Prophet gegenüber dem materiellen seiner vormaligen Schiffsgenossen (1, 16 S. 408), die hier V. 9 genannt werden מְשַׁמְּרִים הבלי־שׁוא, wo das Piel *religiose observare (superstitiose colere),* und die Götzen (so wie Ps. 31, 7) zweimal als Nichtige (הבלי) und gar Nichts (שׁוא) bezeichnet werden, womit diese so beflissenen Götzendiener ihrem wahren und wirklichen Heil den Rücken kehren (חסדם יעזבו), vgl. Ps. 144, 2.

Jon. 3, 1. Nun erging „ein zweites Mal" an Jona die zuerst schmählich verabsäumte göttliche Berufung, eine weihende Rehabilitation, ähnlich der des gefallenen Petrus, Ev. Joh. C. 21. In dem erneuten Auftrage selbst (V. 2) klingt das Predigen als קרא אליה jetzt etwas sanfter als das frühere קרא עליה 1, 2. Die „grosse Stadt" (1, 2. 3, 2. 4, 11) heisst 3, 3 auch selbst „Gotte gross" (עיר־גדולה לאלהים), obwohl sie mitten in der Heidenwelt gelegen, ja deren Burg und Spitze war, und zwar nicht nur als auch Seine Schöpfung (vgl. 4, 10f.), sondern auch als Gegenstand Seiner geistlichen Fürsorge, weshalb eben ein besonderer Missionar dahin abgeordnet wird.

Jon. 3, 4ff. Drei Tage braucht Jona, um „die grosse Stadt" predigend zu durchgehen (מהלך V. 3f). Von der Wirkung der kurzen und categorischen erstmaligen Predigt, worin das sonst von Sodom und Gemorrha specifische נהפך (LXX καταστραφήσεται, Vulg. *subvertetur,* wie Gen. 19, 21. 25. 29 vgl. 2 Petr. 2, 6), das Unterste zu oberst umgestürzt werden, auch zugleich

mit auf einen ebenso vernichtenden Schwefelfeuerregen hinzudeuten scheint, handelt V. 5 f. An diesem ausserordentlichen Erfolge hatte aber gewiss die in der Predigt selbst wohl auch mitberührte Kunde von den vorausgegangenen Wunderschicksalen des Predigers selbst ihren Antheil. Dieselben heissen Matth. 12, 39 f. τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, da Jona selbst und persönlich dieses σημεῖον war, wie noch deutlicher Luc. 11, 30 ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, und eben als solcher ein Vorbild des Menschensohns, weshalb nach Matth. 12, 40 f. und Luc. 11, 32 „Männer von Ninive werden aufstehn im Gericht mit dieser Generation (zur Zeit Christi) und verurtheilen dieselbe, da sie Busse thaten auf die Predigt Jona's: und siehe, mehr als Jona ist hier!" Der Nichteintritt der von Jona so bestimmt ausgesprochenen Drohung ist eben durch den Zwischeneintritt der tiefen und allgemeinen Busse in Ninive bedingt. Zwar scheint diese Eventualität von Jona nicht mit in seine Predigt aufgenommen worden zu seyn; allein die Niniviten erschlossen deren Möglichkeit und die selbst stillschweigende Aufforderung zu der entgegenkommenden Busse aus der sonst zwecklosen Vorandrohung und Stellung einer Frist, weshalb sie 3, 9 auch sagen: „wer weiss (מי־יודע), wendet sich und gereut es Gott, und kehrt er um von der Gluth seines Zorns, so dass wir nicht untergehen!"

Jon. 3, 5 f. Hier ist die Ordnung von Glauben (האמין באלהים) und Busse. Sie riefen zunächst schon unter sich selbst ein Fasten zur leiblichen Casteiung aus, wozu auch äusserlich noch grobe Sackkleidung von Gross und Klein kam. Dasselbe geschah dann aber auch noch von Seiten des Königs V. 6, welcher selbst auch seinen Herrschermantel von sich ab- und dafür ebenfalls Sacktuch anlegte, vom Throne hernieder auf todte Asche sich setzte und V. 7 von Obrigkeitswegen und allgemein verbindlich „ausschreien liess" (ויזעק) in Ninive", also durch die ganze grosse Stadt: „Aus Gutbefinden (מטעם, Esr. 6, 14; vgl. Dan. 3, 10. 12. 29) des Königs und seiner Grossen! Die Menschen und die Thiere, das Gross- und das Kleinvieh, sollen nicht kosten (טעם, *gustare*, geht auf die Menschen) Etwas, sollen nicht weiden (geht auf die Thiere), und Wasser sollen sie (beiderseits) nicht trinken!". Sonach absolutes Fasten; und weiter V. 8 von der Bekleidung: „Und sollen sich bedecken

mit Säcken die Menschen und die Thiere", letztere so weit sie sonst im Gegentheil etwa bunte Staatsdecken trugen, wie ja ebenso auch bei uns theils geschmückte Luxus-, theils bis zu den Augen schwarzumhangene Trauerrosse zu sehen sind, und selbst der Vater der Geschichte von den trauernden Persern berichtet, dass sie sich selbst und die Rosse und Zugthiere schoren (σφέας τε αὐτοὺς κείροντες καὶ τοὺς ἵππους καὶ τὰ ὑποζύγια, Herodot 9, 24., bestätigt von Plutarch, Aristid. 14 zuletzt: τῷ πένθει τῶν βαρβάρων· καὶ γὰρ ἑαυτοὺς ἔκειρον ἐπὶ τῷ Μασιστίῳ καὶ ἵππους καὶ ἡμιόνους). Dazu aber nun auch noch: „und sollen rufen zu Gott mit Macht". Und auch dies nicht etwa, gegen den natürlichen Wortlaut und Eindruck, nur *a potiori*, d. i. von Menschen, sondern auch von dem andern Theile der zuvor in gleicher Reihe genannten Subjecte, also den darbenden Thieren, deren erbarmenerregendes Gebrüll um Hülfe (wie auch Hiob 38, 41. Ps. 147, 9) ob auch unbewusst dem alleinigen Helfer (אלהים) galt und das בחזקה (LXX ἐκτενῶς) recht vervollständigte; worauf erst mit engerem neuen Subject, איש: „und sollen umkehren jedermann von seinem bösen Wandel und von der Gewaltthat, die an ihren Händen" (klebt). Worauf eben nun V. 9 (vor. S.): „Wer weiss, wendet sich und gereut es Gott (was er gesagt hat zu thun, V. 10), und kehrt er um von der Gluth seines Zorns, so dass wir nicht untergehen!" — So weit das königliche Edict, dessen Befolgung auch den gehofften Erfolg bei Gott hatte (V. 10). — Die heidnischen Niniviten, durch ihre Busse andere geworden als vorher, beschämten so an Glauben und Theologie sogar den doch vorher ebenfalls nur begnadigten Propheten, in gleicher Weise als zuvor die gleichfalls heidnischen Schiffsgenossen im Sturm.

Jon. C. 4. Dem Jona missfiel nämlich diese Bekehrung höchlich, und dass Gottes Zorn abliess, erregte seinen Zorn in dem ehrgeizigen Gedanken, nun als ein Pseudoprophet zu erscheinen, was jedoch bei den einsichtigeren Niniviten gar nicht eintrat. Ja er versuchte jetzt vor Gott sogar seine frühere Fahnenflucht zu rechtfertigen, durch welche er der ihm schon bekannten göttlichen „Barmherzigkeit und grossen Güte" (Exod. 34, 6) habe begegnen und zuvorkommen wollen (קִדַּמְתִּי לברח 4, 2). Er hat eben von neuem den Halt verloren und will lieber sterben als leben (V. 3). Und auch Gottes

väterlich milde und in der That auch ihm selbst so gnädige Zurechtweisung in dem kurzen Worte: „bist mit Recht (הֵיטֵב, δικαίως Symm., Luth. billig) du erzürnt?“ V. 4 bringt seinen tiefgekränkten Propheten nicht zur Selbstbesinnung. Er geht hinaus vor die Stadt und lässt sich nieder im Osten derselben (מִקֶּדֶם, daher der Hügel jetzt Nebbi Yunus genannt, sowie sich Gen. 3, 24 κατ᾽ ἀντίφρασιν auch die Cherubim dem Paradiese gegenüber im Osten lagerten); hier wollte Jona im Schatten einer von ihm gebauten Hütte warten, „bis dass er sähe, was geschehen würde in der Stadt“ (V. 5), und dabei auf jeden Fall sich selbst in Sicherheit bringen. Und auch da zeigt sich יהוה אלהים, d. i. ebenso als Heilsgott wie als Schöpfer (gleich Gen. 2, vgl. N. Bibelstud. S. 60 f.), dem schmollenden Propheten wiederum „gnädig und barmherzig, langmüthig und gütig“, indem er einen קִיקָיוֹן, ägyptisch *cici*, Ricinus, Croton, Wunderbaum (vgl. Plin. H. N. 15, 7) von der Höhe des Oelbaums mit weinlaubartigen Blättern schafft, der über dem Haupte des harrenden Propheten eine Laube bildete, um ihn seinem Missmuth zu entreissen (לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ, mit ungewöhnl. Dat. comm., d. h. zu seinen Gunsten); und wirklich freute er sich sehr über den Ricinus (V. 6). Allein schon zum nächsten Frühmorgen schafft derselbe Gott (הָאֱלֹהִים) auch wieder einen Wurm, der den Ricinus stach, so dass er vertrocknete; dazu einen schwülen Ostwind, wo die aufgehende Sonne auf das Haupt Jona's stach, so dass er verschmachtend sich wieder den Tod wünschte (V. 8). Auf Gottes abermalige Frage, ob mit Recht er zürne über den Ricinus? antwortet Jona: ja, mit Recht zürne er bis zum Sterben (LXX ἕως θανάτου, wie Matth. 26, 38). Worauf Jehovah, die Thatsachen verdolmetschend: Jona thue es leid über die Pflanze, an der er nicht gearbeitet und die er nicht grossgezogen, die überdem auch an sich nur ephemer entstanden und wieder vergangen sey: und Gott „solle es nicht leid thun über Ninive, die grosse Stadt, worin mehr als zwölf Myriaden (120 000) Menschen, und zwar solche, die keinen Unterschied kennten zwischen Rechts zu Links“, — also ohne Intelligenz —, Kinder (doch kaum bloss solche, wo jene Zahl hyperbolisch wäre, sondern Kinder an Erkenntniss, ein auch den Jona selbst mit, ja um seiner eigenen Unbussfertigkeit willen diesen noch ungleich stärker treffender Vorwurf),

ungerechnet das bei dem Untergange der Stadt solidarisch mit-eingeschlossene und auch absolut unzurechnungsfähige „viele Vieh", dessen sich doch schon ein gerechter Mensch erbarmt (Spr. 12, 10).

Mit diesem auch über das Ganze einen hellen Schein verbreitenden directen Gottesworte bricht die wundersame und in zwiefachem Sinne prophetische Erzählung, auf welche der Neue Bund nach beiden Hinsichten zurückkommt, ab, nachdem Gottes weise erziehende Absichten ebenso an Ninive wie an seinem Propheten erreicht sind. Denn zu einem fortgehenden Zeugniss von auch seiner Busse hat wohl der Prophet, von Gott zweimal wieder zurechtgebracht, alles auch selbst aufgeschrieben; überdem hatte er auch reichen Grund, über einen solchen Erfolg seiner Predigt inmitten der Heiden, wie ihn kein anderer Prophet und Missionar je so rasch und vollständig erreicht hat, glücklich zu seyn und dabei, wenn auch schweigend, mit dem Apostel (2 Cor. 11, 30. 12, 5) „sich seiner Schwachheit zu rühmen".

Micha 1, 2. Die wiederholte Uebereinstimmung der Zeitgenossen Jesaja und Micha, bes. Mich. 1, 3 (frei) mit Jes. 26, 21 und noch markanter Mich. 4, 1—3 mit Jes. 2, 2—4 (V. 1 als „Schauen Jesaja's" eingeführt, s. folg. S.), zeugt nur davon, dass die Aussprüche des grossen Jesaja im Gedächtniss geblieben und noch unerfüllt waren, sowie ja auch die Apocalypse des N. T. in gleicher Weise Widerhalle der alttestamentlichen Prophetie enthält. (Vgl. ob. S. 159.)

Micha 1, 2. Wie Deuteron. 32, 1 (vgl. 31, 28. Jes. 1, 2) Himmel und Erde zu Ohrenzeugen aufruft, so hier Micha (wieder gleich Jes. 34, 1) „alle Völker", sowie „die Erde und ihre Fülle", dort und hier zum Zeugniss, dass das Folgende nicht allein Israel angehe, sondern auch öcumenische Bedeutung haben solle. Zugleich ist ארץ ומלאה eine Parallele zu dem vorhergehenden עמים כלם, dahin dass je das erstere Wort die Totalität und letzteres alles Einzelne davon umfasst.

Micha 1, 5b. „Wer ist Abfall Jacobs? Nicht Samaria? Und wer Götzen(-dienst) Juda's? Nicht Jerusalem?" Dieses wiederholte מי (Wer?) personificirt im voraus die beiden nach-

folgenden Metropolen, welche im Götzendienst, deren Hauptstädte sie sind, aufgehen und in denen dieser wieder gipfelt.

Micha 1, 8b. Die beiden ungewöhnlichen Formen אילכה שׂולל (mit י, das zweitemal für ו im K'ri) dienen wohl zum verdoppelten drastischen Echo auf das vorhergehende אספדה ואילילה („klagen will ich und heulen will ich"). Aehnlich verhält sich 2, 8 אתמול zu ממול.

Micha 1, 9b sind בָּאָה und נָגַע beidemal unpersönlich: „es kam bis Juda, es rührte bis an's Thor meines Volkes (die Landesgrenze), bis Jerusalem" (die Metropole, das Centrum), wo die in dreimaligem עד („bis") markirte Gradation zugleich von dem unbekannten (neutralen) Es bis zum zweiten fortgeschritten und dabei das Unglaubliche immer deutlicher und (im Masculin.) stärker geworden ist. Daher V. 12 לשׁער ירושׁלם, bis wohin es unterdessen eben ganz herangezogen ist.

Micha 4, 1—5 (über Samaria und Jerusalem 1, 1) ist wesentlich congruent (s. vor. S.) mit Jes. 2, 2—4 über Juda und Jerusalem; V. 5 hat Mich. den Gegensatz von Heiden, als die im Namen (je) ihres Gottes wandeln, zu Israel, das im Namen seines Gottes wandelt; wohingegen Jes. V. 5, ohne den Gegensatz zu den Heiden, vom Wandeln Israels im Lichte Jehovahs. Den Schlüssel zu dieser anscheinenden Differenz, wie auch zu dem Gedanken selbst, enthält bei Jes. (dessen Priorität auch hiernach erwiesen ist) V. 6, wo von heidnischer Zauberei aus Ost und West (also in Götzen-Namen und in Finsterniss) die Rede ist.

Micha 4, 8. Der „Heerdenthurm", sofort als „Hügel der Tochter Zion" localisirt, ist die königliche Davids-Burg Jerusalems, von welcher aus der königliche Hirt sein Volk bewacht und beschützt. „Bis zu dir (עדיך) wird gelangen und wird kommen die Herrschaft, die vormalige." Für dieses עדיך יאתה hat Luth. das seltsame: „es wird deine güldene Rose kommen", was er selbst als „dein Königreich" glossirt. So aber hat L. statt des ächt hebr. עדיך auf ein *quid pro quo* gerathen, welchem wohl die Ableitung von עֲדִי „Schmuck, Geschmeide" zu Grunde liegt, von wo aber doch bis zu der Specialität der „güldenen Rose" noch ein ziemlich weiter Sprung in ein mystisches Blau erfordert würde.

Micha C. 5 weissagt vom Ursprunge des künftigen Erlösers nach Ort und Zeit (V. 1 f.), hierauf von seiner Erlösung selbst durch Ueberwindung der Welt, und einer Herrschaft des Friedens (V. 3—8) unter Wegfall aller äusserlichen Schutzmittel, natürlicher sowohl (V. 9 f.) als übernatürlicher (V. 11—13), und sonach jedes Widerstandes (V. 14). — Jene Fixirung des Ursprungsortes dieses Erlösers V. 1 erfolgt mit diplomatischer Präcision: es ist a) Bethlehem, und zwar, zur gewisseren Unterscheidung von auch noch andern Orten dieses Namens, als אֶפְרָתָה, wo die Verlängerung des uralten אֶפְרָת (Gen. 48, 7) ein tonloses ה locale seyn wird, also Bethlehem (nach — hin) zu oder bei Ephrath, wofür die topographische Signalisirung dieses Bethlehem auch durch directe Beisetzung der, hier durch das folgende באלפי יהודה auch mitangegebenen, Provinz als בית־לחם יהודה, Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας Matth. 2, 1. 5., synonym erfolgen konnte. Dieses Bethlehem (hebr. בית masc.) ist einerseits (zu) „klein, um zu seyn (erstes להיות) unter den Kreisstädten (Chiliaden) Juda's", daher auch in der That im Buch Josua und Nehem. (C. 11) nicht mitaufgeführt; andererseits aber doch auch so ausgezeichnet (zweites להיות), dass „aus Dir Mir hervorgehen wird (Einer, bestimmt) zu seyn Herrscher über Israel" (mit Rückbeziehung auf die leuchtende Weissagung über den grossen Spross Juda's Gen. 49, 10). — So viel über den Ort seines „Ausgangs". Andererseits aber über die Zeit desselben, מוצאתיו, theils in Correlation zu dem vorigen יצא, theils im amplificirenden Plural (majest.), entsprechend dem folgenden מימי עולם: also dort Endlichkeit, hier Unendlichkeit. Gegenüber dieser ewigen Existenz oder vielleicht nur Zeugung wird V. 2 seine zeitliche Geburt (gleich Jes. 7, 14) markirt, worauf er den Rest seiner Brüder zu den Kindern Israel wieder heimführen wird (Japheth, und dann auch Ham, zu Sem Gen. 9, 26) zu Einer Heerde Eines Hirten, von welchem nun sogleich V. 3 mit öcumenischer Characterisirung. — Auch diese Weissagung ist ein voranziehender Stern, welcher über dem Geburtsorte Bethlehem stehen bleibt, gleich dem der Magier, bei deren Ankunft die Hohenpriester und Schriftgelehrten auf die Frage des Königs Herodes: ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται; eben diese Prophetie als den rechten Schlüssel anführten (Matth. 2, 1 ff., s. u. S. 441).

Micha 5, 5. Dieser ewige Gottes- und zeitliche Menschensohn wird zu seiner Friedensherrschaft unter sich wieder viele Hirten und Fürsten aus der Menschheit (אדם) haben als ποιμένες καὶ διδάσκαλοι Eph. 4, 11 und als *nutritores et advocati ecclesiae,* welche wider die Wölfe auch das Schwert tragen und brauchen. — Während übrigens V. 4 eine Gradation nach vorwärts enthält: „Assur wenn es kommen wird in unser Land und wenn es betreten wird unsere Paläste", zeigt dagegen V. 5 einen Rückgang insofern, als nun steht: „er rettet von Assur, wenn es kommen wird in unser Land und wenn es betreten wird unsere Grenze". — Mit

Mich. 5, 7 geht Israel, offenbar geistlich gemeint, da es inmitten der Völker wie ein Thau von Gott segnend wirkt (V. 6), auch zur Offensive und Aggression über, indem es wie ein Löwe unter Waldthieren (Wölfen u. dgl.), wie ein junger Löwe unter Schafheerden diese wehr- und widerstandlos niederreisst, durch die gewaltige Hand seines Gottes (V. 8 gleichsam das Amen dieser siegreichen Gemeine). Dass dieses alles nicht fleischlich, sondern eben geistlich gemeint sey, besagt nun auch V. 9 ff., indem vielmehr alle weltlichen Offensiv- und Defensivwaffen, Rosse und Streitwagen (V. 9), Städte und Festungen vernichtet werden (V. 10), ebensowie auch alle übernatürlichen (magische, dämonische) Hülfsmittel durch Zauberhandlungen (כשפים מידך) oder Formeln (מעוננים V. 11, vgl. „Bibelstudien" I Art. 4 „die Schriftausdrücke für Mantik und Magie") mitsammt den Götzenbildern und Säulen (V. 12), Astarten und Hainen (V. 13 lies יעריך nach והשמדתי).

Mich. C. 6. Das V. 1 f. angekündigte frei-öffentliche Plaidoyer zwischen Jehovah und seinem Volke (ריב ליהיה עם־ עמו ועם־ישראל יתוכח V. 2, wo auch noch das letzte Verb. im Hithp. reciprok die hin und her gehende Rechtsverhandlung ausdrückt) folgt V. 3 wirklich und wörtlich, zuerst von Seiten Gottes mit wiederholtem freundlichen עמי („mein Volk"): „Mein Volk, was habe ich (zu Leid) gethan dir und womit gekränkt dich? Antworte wider mich!" Nun folgt die Reihe der Wunderthaten der Erlösung aus Aegypten, durch die Wüste und durch Moab, trotz der Sünden, bis zum Eintritt in das gelobte Land (Gilgal V. 5). Auf diese väterlich milde Anrede erwidert das Volk mit den höfischen Fragen (V. 6 f.): „Womit

es Jehovah zuvorkommen könne? Beugen wolle es sich dem Gott der Höhe! Ob es ihm etwa zuvorkommen solle mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern? Ob Jehovah vielleicht Wohlgefallen habe an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Oelströmen? Ob es geben solle seinen Erstgeborenen für sein Vergehen, seine Leibesfrucht für die Sünde seiner Seele?" Das Ironische, Uebertriebene und zumal Abrahams Opferbereitwilligkeit in Betreff des Kindesopfers Carikirende dieser blasirten Volksantwort springt in die Augen. Worauf der Prophet, Gottes Dolmetscher, V. 8 ernst erwidert: „Angezeigt hat er dir (Deut. 10, 12), Mensch, was gut, und was Jehovah fordert von dir! Nichts, als thun Recht (allgemein), und lieben Gütigkeit (gegen andere), und demüthiges Wandeln mit deinem Gott."

Mich. 6, 9 f. Anstatt aber jenes sittliche Gebot zu erfüllen, thut vornehmlich die Hauptstadt das Gegentheil hiervon, weshalb sie auch nur Unheil erfährt. Dabei ist תּוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ wörtlich: „Weisheit siehet an ('hat im Auge', יִרְאֶה) dein Name", wofür die alten Uebersetzer aber „fürchten", also יִרְאָה, Inf. nom. von יָרֵא, gelesen haben, so dass der Sinn: „Weisheit (Wesenheit) ist fürchten deinen Namen" (wie 'die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang'), oder auch: „Heil ist fürchten deinen Namen", wie denn in der That jene Grundstelle Deut. 10, 12 כִּי אִם־לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה hat. Demnach ist die Apostrophe (שְׁמֶךָ) betend an Gott gerichtet, — „und Wer *(quantus)* ist er, der das bestimmt"! — V. 10 ff. erfolgt nun das Strafgericht (מטה V. 9): „Noch immer giebt es (אֵשׁ statt יֵשׁ, syr. ܐܝܬ) im Hause des Bösewichts Schätze der Bosheit?" (falsches Mass, falsche Wage, falsches Gewicht, Gewaltthat und Lügenrede, V. 11 f.). Wie du mir, so nun auch ich dir! V. 14 f. Dies aber nicht mehr an die Stadt (im Fem.), sondern an die Einzelnen darin gerichtet.

Mich. 6, 15. Wie am Schlusse des vorhergehenden Abschnittes V. 8 (הִגִּיד לְךָ אָדָם וגו׳) wörtliche Anführung des Gesetzes in Deuteron. 10, 12., so jetzt auch wieder wörtliche Anführung der Strafe für dessen Uebertretung aus demselben Deuteron. 28, 38 ff. Also nur Anwendung uralter Bestimmungen.

Mich. 7, 1. Es ist wie wenn schon mehrere Obstlesen und (Wein-)Schnittnachlesen (beides im Plural) gewesen, so dass auch gar Nichts mehr, keine einzige Traube und Feige zum Essen da ist; der Parallelschluss hierzu בכורה אותה נפשי bedarf keiner Wiederholung der Negation אין, wobei auch noch אשר zu suppliren seyn würde; vielmehr: eine Frühfeige (besonders appetitlich, Jer. 24, 2 f.) begehret meine Seele (ohne sie zu erhalten, wie Lazarus Luc. 16, 21 ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων).

Mich. 7, 3 ff. Das öffentliche Urtheil und Recht ist verschroben: „Auf das Böse sind beide Hände, להיטיב, gut (brav) machend", tüchtig zugreifend: mit Oxymoron von רע und יטב, von Böse und Gut. Und was thut die Obrigkeit? „Der Fürst fordert (Partic. immerfort), und der Richter (ist es) um Bezahlung (bei dem Kleinen), und der Grosse redet (im Gericht) das Gelüst (oder Unheil) seiner Seele; Er ist's, und sie drehen es" (Ihm kostet's nur ein Wort, und das Recht wird zu seinen Gunsten verdreht). V. 4. „Ein Guter unter ihnen ist wie ein Dornstrauch, ein Gerechter ist einer aus einer Hecke" (unnöthig und gegen den Parall. comparatives מן), also nicht etwa „eine Rose unter den Dornen", sondern selbst auch nur ein stechender Dorn, — dies alles aber ein Zeichen des von den göttlichen Spähern, den Propheten, geschauten Tages der Heimsuchung Gottes. V. 5. Die Treue hat auch in den sonst trautesten Familienkreisen keine Stätte mehr. Die von aussen nach innen gehende Gradation kommt hier von Staat und Volk zu Freund, Verwandten und Gattin („die da liegt an deinem Busen"). Die weitere Specification dieses Zerfalls und *bellum omnium contra omnes*, V. 6, findet ihren wörtlichen Widerhall Matth. 10, 35 f. ἦλθον διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ. So bleibt dem Frommen als Leitstern und Licht nur der Blick auf Gott und das Gebet. — V. 8 sind die beiden כי beider Parallelglieder coordinirt als Grund davon, dass die Feindin, Assyrien, sich nicht freuen möge: „denn bin ich gefallen, bin ich erstanden; denn sitze ich in der Finsterniss, ist Jehovah ein Licht mir", — was auch Beides V. 9 nach den beiden Vorder- und beiden Nach-

sätzen weiter ausgeführt wird, zumal letzteres durch den Schluss: „herausführen wird er mich an das Licht, schauen werde ich seine Gerechtigkeit“. Und auch die Feindin wird es sehen mit Scham cet. (V. 10). Im Gegensatz dieser zertretenen Weltmacht wird aber die Gottesstadt nicht nur wiedergebaut, sondern ihr Weichbild auch unendlich erweitert werden (V. 11 ירחק־חק): von Assyrien und Aegypten und von da bis zum Euphrat (von Süd nach Nord), von Meer zu Meer (von West nach Ost), und von Berg zu Berg wird man dorthin kommen (V. 12) gleich als zu einer bergenden Arche, da die ganze übrige Erde zu einer Wüste wird werden (והיתה הארץ לשׁממה V. 13), gleichwie zu Anfang ihrer Erschaffung, Gen. 1, 2 והארץ היתה תהו ובהו.

Nahum* **1, 8** איביו ירדף־חשׁך ein schönes Oxymoron: seine Verfolger verfolgt er mit Finsterniss.

Nah. 1, 10. Die selbst nachahmend verflochtene Sentenz enthält zwei antithetische Vergleichungen der Feinde: 1) mit einem vollsaftigen Dornenknäuel, wobei die Tertia comparat. a) das Saftige und üppig Wuchernde (שׁלמים וכן רבים V. 12), b) das Aussaugende und Verwundende, c) das Unfruchtbare, d) das Verflochtene und Verschlungene (סבכים), dem also nur schwer beizukommen; — andererseits 2) mit dem Gegensatz hiervon, mit ganz dürrer, todter und loser Stoppel, wonach sie dennoch rasch (von Feuer) gefressen (אכלו und נגרזו) und, wie sie erst tranken, aufgetrunken (nicht „betrunken“, vgl. Vulg.) werden (כסבאם סבואים).

Nah. 1, 11 ממך יצא וגו׳ klingt formal und real (חשׁב על־יהוה רעה יעץ בליעל) deutlich an Gen. 10, 11 (von Nimrod, dem Erbauer Ninives) an, vgl. Jes. 49, 17; ein neuer gottfeindlicher Nimrod ging aus von Juda (gemäss dem bei Nahumi orac. p. 11 gewonnenen generellen Princip für die Geschlechter der wechselnden Apostrophen) nach Assur und Ninive, oder auch zuvor von Ninive nach Juda.

---

* Vgl. Hoelemann, *Nahumi oraculum. Ex praefatione de externae poeseos in vernaculam convertendae ratione versibus germ.* ὁμοιοτελεύτοις *et* σχολίοις *illustr. Lips. 1842.*

Nah. 2, 1. Wie Gl. a b mit Jes. 52, 7., so stimmt Gl. e auffällig mit Jes. 52, 1 c.

Nah. 2, 2. Schön ist der Gegensatz von מפיץ (Zerstreuer), der nun von Belagerungswall eingeengt wird (נצור מצורה, Prät. Niph. von צור, nicht Inf. Kal. für Imp. von נצר, „bewahre deine Festung", Keil), und Ausluger aufstellen soll (צפה), welchen V. 4 ein schauerlicher Anblick wird von Kriegern mit gerötheten Schilden und in Scharlachkleidern, von stahlblitzenden Kriegswagen cet.

Nah. 2, 7f. Ninive wird durch Wasser (Ueberschwemmung) und durch Feuer zerstört (העלתה gleichs. ein Brandopfer, nicht bloss „wird abgeführt", Keil).

Nah. 2, 11. Das „zerschmolzene Herz" findet sein Echo (חלחלה) in den Extremitäten (den Knieen) und in dem entfärbten Gesicht.

Nah. 12, 2f. Ninive gleicht nun dem ausgenommenen Raubnest eines Löwen-Wildlagers (wovon jetzt noch fossile Sculpturen), — ringsum tiefes Schweigen, nur Blut und Gebeine.

Nah. 2, 14 קול מלאכיה, „die Stimme deines Boten", hat zu Ende eine ganz ungewöhnliche Femininalbildung des Suff., wovon der Grund gleichsam in aushaltender Nachahmung des einst so ausrufenden Sendlings (als Fermate, oder mit abermals echoartiger Wiederholung des gleichen Vocals, vgl. אֹהֳלָה Exod. 29, 35) gefunden werden könnte.

Nah. 3, 4. Der Zusammenhang von Buhlerei mit Zauberei, auch in dem franz. *charme (carmen)* und *enchanter (incantare)* verbunden, tritt zumal in Gl. b hervor.

Nah. 3, 6f. „Und ich machte dich כראי", gleichsam zum *spectaculum* („Spectakel", vgl. θέατρον ἐγενήθημεν 1 Cor. 4, 9; LXX εἰς παράδειγμα). Dem entspricht dann V. 7 כל־ראיך, denen das Schauspiel zum Scheusal wird. נדד Gl. a, נוד Gl. b ist eig. *agitari*, d. i. a) physisch, sich fortbewegen, fliehen (vgl. f. S. 3, 17), mit מן (weg von), wie hier Gl. a; b) moralisch, bewegt werden, mitfühlen, *condolere*, trösten, mit ל also zugeneigt, wie Gl. b, Jes. 51, 19. Hiob. 2, 11. Jer. 16, 5.

Nah. 3, 8f. הֲטֹבִי מנא אמון Kal „wirst etwas Besseres du seyn als No-Amon" (Vulg. *numquid melior es Alexandria populorum*, also אמון wie עמים), eine gleich berühmte und namentlich auch durch Wasserdeckungen befestigte, schon

untergegangene und noch jetzt in Trümmern liegende Stadt, das ägyptische Theben, mit mächtigen Bundesgenossen V. 9, wo הוי בעזרתך zu allen vier Ländern gehört, denn selbst wenn עצמה bei כוש (Aethiopien) als *praesidium* genommen wird, ist doch bei Aegypten ואין קצה „und ist kein Ende" eine allzu nackte Aussage: vielmehr haben diese beiden Mächte allerdings je ein besonderes Adjectiv, alle vier aber eben das gleiche Schluss-Prädicat.

Nah. 3, 11. „Auch Du" entspricht dem „auch Sie" V. 10: wie Du, so Sie; wie Sie, so Du! Die folg. Futt., bez. apocop. תחי, als Bestimmung: „sollst seyn verborgen, dich verhüllen!" Die Stadt auf dem Berge — verborgen!

Nah. 3, 12. Der Vergleich der Festungswerke Ninives mit Feigenbäumen sammt Frühfeigen betrifft zwar in erster Linie, wie Gl. b sagt, das leichte Schütteln und Geniessen; dabei wird aber doch Ninive selbst als Grundstamm des Feigenbaums gedacht, dessen Absenker die sonstigen Festungen sind, als deren unschwer erreichbare Früchte ihre Munimente erscheinen.

Nah. 3, 13. Die masor. Interpunction bei לאויבך (mit Sak. kat.) ist einzuhalten, das Wort nicht zum Folg. zu ziehen (τοῖς ἐχθροῖς σου ἀνοιγόμεναι, LXX), denn das „Weibische" der sonst so tapferen Soldaten zeigt sich, durch Gottes Wirkung, eben „vor dem Feinde", womit auch die sonst unnatürliche Wortfolge erst recht stimmt.

Nah. 3, 14f. Einen factischen Commentar zu diesen Versen bieten die Ausgrabungen in Ninive mit Brand- und Luftziegeln (V. 14) und mit Brandspuren an Steinarbeiten, Gebälk und geschmolzenem Erz, sowie mit Blutspuren am Marmor (V. 15).

Nah. 3, 16f. Der Vergleich der ninivitischen Händler und Grossen mit zahllosen und gefrässigen Heuschrecken geht beidemal aus in deren Flüchtigkeit: sie haben sich gelagert in den Hecken am kalten Tage, die Sonne ist aufgegangen am folgenden Morgen, ונודד „und fort hat sich's gemacht" (s. ob. V. 7), wo das Impersonelle und Passive den Massenzug und nicht ohne eine gewisse Schwerfälligkeit darstellt.

Nah. 3, 18 vollendet die pyramidal ansteigende Gradation: auch die Spitze und der letzte Halt des Königs sinkt dahin.

Die Hirten entschlafen und das Volk zerstreut sich auf den Bergen, ohne Sammler, — und (V. 19) ohne Heilung und Herstellung, und dazu auch noch unter dem Beifall aller, von Ninive stets so gequälten, Welt. —

Das Prophetische in Nahum geht weit über den historischen Typus hinaus. Wie seinen Namen so auch sein Buch durchzieht das jesajanische נחמו נחמו עמי (J. 40, 1), ein „Trost", der zumal das geistliche Israel erfasst. Die Weltmacht Ninives repräsentirt alle gottfeindlichen Völker überhaupt und den Fürsten dieser Welt. Sie und Er werden gewiss fallen. Wem der Sieg zufalle, bezeugt vor allem das mit Jes. 52, 7 identische הנה על־ההרים רגלי מבשר משמיע שלום וגו׳ (2, 1).

Habacuc, den Luther „Herzer" (von חבק) übersetzt, nach den drei vorigen Propheten der assyrischen Periode, mit seinem canonischen Nachfolger Zephanja der chaldäischen angehörig, ist vor allem durch die, mit der historischen Gen. 15, 6 parallele, prophetische Grundstelle von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, welche das N. Test. beide dreimal (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 37 f.) anzieht, bedeutsam, so dass Paulus (Röm. 3, 21) in Wahrheit schreiben honnte: νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. S. ob. des Verf. Monographie De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus ter in N. T. memoratis. 1867, bes. p. 24—45.

Hab. C. 1 s. De just. cet. (ob.) p. 24.

Hab. 1, 1—4 ist gleichsam Prolog, auf dessen Frage und Klage V. 5 eine göttliche Antwort bringt (vgl. 2, 1 f.), letztere mit doppelter Steigerung anhebend ראו, והביטו, והתמהו תמהו (vgl. Jes. 29, 9).

Hab. 1, 2 f. Auf das Wie lange (עד־אנה V. 2, womit das dauernde אזעק harmonirt) folgt V. 3 das Warum (למה), vgl. V. 13.

Hab. 1, 6 ff. Die Chaldäer sind ein Volk מר ונמהר (alliterirend, bitterböse und jach, *praeceps*), oder, ebenfalls alliterirend, grimmig und ungestüm, dazu ausgehend in die Weite und Breite der Erde, einzunehmen Wohnungen, die „nicht sein"

(לא־לו). — Und wie behandelt es die Besiegten? *Vae victis!* V. 7. „Schrecklich und furchtbar ist es"; autonom und autocratisch („von ihm geht aus sein Recht und seine Hoheit"). V. 8 die Art seiner Kriegsführung: schneller als Panther sind seine Rosse und schärfer (hitziger) als Abendwölfe (*genus acre luporum,* Virg. Geo. 3, 264), und es schwärmen aus seine Reiter, von fern kommen sie, fliegen wie ein Adler stürmt zu fressen", Alles überflügelnd. V. 9. Nun prallt es an: „seine Ganzheit (in Geschlossenheit, *en choc,* nicht mehr ausschwärmend) zu Gewalt kommt, die Gesammtheit seiner Front ist nach vorn, und so sammelte es wie Sand Gefangene." V. 10. Auch vor den Mächtigen und Festungen kennt es keine Furcht: „gegen die Könige macht Es sich lustig und Fürsten sind ein Gelächter ihm; Es lacht jeder Festung, und hat gehäuft Staub und — es eingenommen. Dann fährt es weiter, ein Wind, und ist vorüber und — hat sich vergangen: diese seine Kraft ist ihm zu seinem Gott."

Hab. 1, 12 f. Da wirft der Prophet im Geist sich nieder vor seinem Gott, mit des Glaubens Zuversicht: „nicht werden wir sterben!" (לא נמות, ja nicht das matte לא תמות); Jehovah zu einem Gericht (gegenüber V. 7) hat ihn (den Chaldäer) gesetzt und, ein Fels, zu strafen ihn eingesetzt." V. 13. Du kannst ja auch nicht anders, „kannst nicht sehen Böses und Plack (vgl. V. 3) und Treulose, nicht schweigen, wenn verschlingt (zu Grunde richtet) ein Ruchloser den, der gerechter als er (nur comparativ und relativ, s. 2, 4). V. 14. „Und so machtest du Menschen (dumm und preisgegeben) wie Fische des Meeres (vgl. Pred. 9, 12), wie herrenloses Gewürm", — eine Umkehrung von Gen. 1, 26. 28. V. 15. „Alle holt er sie mit Hamen herauf, schleppt sie in seinem Netze und sammelt sie in seinem Garne (das eigne Verdienst dabei noch besonders hervorhebend, nach V. 11): darob freut er sich und frohlockt. V. 16. Darob bringt er Schlachtopfer seinem Netze und Rauchopfer seinem Garne (was doch nur Selbstvergötterung), denn durch sich ist fett seine Portion und sein Essen feist." Aber das drittmalige „Darob" V. 17 mit der Frage: „wird darob er (wirklich) ausleeren sein Netz, und in einem fort soll er erwürgen Völker, ohne Schonung?" — Die Antwort auf diese Frage und Klage erhält der Prophet C. 2, 1 ff.

Hab. 2, 1 ff. S. ob. De just. ex fide p. 24—26. 29 seqq., zumal p. 24 Nota über die besonderen Portale und Vorhallen vor ausserordentlichen Offenbarungen Alten wie Neuen Test. (wozu, vgl. ob. Schol. S. 345 f. 2 Sam. 23, 1—5., auch Ps. 49, 2—5 als Präludium eines ewigen Lebens, s. bes. V. 15 ff., gehört), zugleich ein Beweis und Vorzeichen, dass nach solchen spannenden Einleitungen nie etwas Gewöhnliches und Alltägliches folgen wird. — Um gleichsam dem Himmel näher zu kommen und in weite Ferne zu blicken, will der Prophet im Geist eine Warte, einen Thurm, ein Observatorium besteigen, worauf „er stehen und spähen werde, zu sehen, was er (der vorhin Angeredete, Gott) sprechen wird durch mich, und was ich zurückmelden soll auf meine Klage" (Cap. 1; den Nachweis über diese Uebersetzung s. a. O. p. 25 seq.; vgl. zum Sinne auch Terent. Heautontim. 4; 5, 18 *quid nunc renuntiem abs te responsum).* V. 2 „Und es antwortete mir Jehovah und sagte: Schreibe Gesicht und grabe ein auf die Tafeln, damit behend sey der darin liest", d. h. auch nach verwitternden Jahrhunderten (s. V. 3) man es noch „geläufig lesen" könne. Die Tafeln hier in augenfälliger Parallele zu den beiden steinernen des Gesetzes (Exod. 34, 1. Deut. 4, 13. 10, 1 ff. vgl. 2 Cor. 3, 3), so dass auch hier das Piel בַּאֵר, wie überall (auch Deut. 1, 5) die Bedeutung des Einschärfens behauptet. Näheres a. O. p. 26 seq. Dauerhaft aber musste diese Inschrift seyn, V. 3 „denn noch ist (das) Gesicht auf die Zeit hin, und eilet dem Ende zu, und wird nicht trügen: wenn es zögert, harre darauf, denn kommen, kommen wird es, nicht ausbleiben" (worüber De just. p. 27 seq.). Und nun folgt der von Seiten des Propheten wie auch Gottes selbst so erwecklich und spannend eingeführte Inhalt des göttlichen Orakels, welches sich als solches von der bisherigen Bevorwortung durch das specifisch prophetische הִנֵּה („Siehe") auch äusserlich abhebt. V. 4. „Siehe, aufgebläht, nicht recht ist seine Seele in ihm, und ein Gerechter durch seinen Glauben wird leben." Steht dort in Gl. a dem Geschwollenen und Aufgeblasenen von mehreren Möglichkeiten (s. De just. p. 31 seq.) laut des Parallelgliedes (צדיק) die Rechtbeschaffenheit oder der Gerechtigkeitszustand gegenüber, so ist in Gl. b אמונה nach allen griechischen Uebersetzungen wie auch nach dem N. T. πίστις, Treue und Glaube, wie letzteres zumal Jer. 7, 28

und wie bei den Menschen gegen Gott allein denkbar. Streitiger mag erscheinen, ob das zwischeninnestehende באמונתו zu dem vorhergehenden צדיק (Melanchthon in Apol. Aug. Conf. p. 79) oder zu dem nachfolgenden יחיה („der Gerechte wird seines Glaubens leben", Luther) gehöre (s. De just. p. 33seqq.); aber entscheidend für die erstere Annahme von der Gerechtigkeit durch oder aus dem Glauben (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει, Philipp. 3, 9) ist:

a) der Gegensatz des „Aufgeblasenen", der es durch Einbildung auf eigene Kräfte, Mittel und Leistungen ist (s. ob. vom Chaldäer);

b) die Unmöglichkeit, durch den Glauben zu leben, was auch nur durch Concision der Ausdrucksweise gesagt werden könnte, während dies nur durch Glaubens-Gerechtigkeit, also erst durch die aus Glauben kommende Gerechtigkeit erfolgen kann. Wäre aber צדיק das allein Wesentliche, dann müsste der Artikel (הצדיק) dabei stehen, welcher nur durch den unmittelbaren Zusatz von באמונתו entbehrlich, ja eben dadurch grammatisch unmöglich wird. Dazu kommt ferner

c) die augenscheinliche Gegenüberstellung vom sonstigen alttestamentlichen „Leben" durch das Thun des Gesetzes (Lev. 18, 5. Deut. 6, 25. 27, 26. Ez. 20, 11. 18, 19. 21. Prov. 4, 4), und jetzt von „Leben" durch die aus dem Glauben (wobei nur Thun und Glaube Gegensätze sind und seyn können, das Leben aber beiderseitig Stichwort bleibt) kommende Gerechtigkeit, was eben als ein Novum, ja Novissimum hinzutritt, obwohl es

d) auch schon Gen. 15, 6 והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה (s. De justit. cet. p. 8seqq.) von einem grossen historischen Vorgange ebenso steht; weiter

e) die masoreth. Accentuation, welche צדיק durch Merca mit באמונתו ebenso eng zusammenschliesst, als sie letzteres durch sein Tiphcha wiederum von יחיה abscheidet, was sonach die stetige exegetische Tradition darstellt. Mit dieser constanten formellen wie materiellen Tradition aber stimmt endlich

f) auch das Neue Testament zusammen, und zwar Röm. 1, 17 — Gal. 3, 11 — Hebr. 10, 37. 38., worüber näher De justit. cet. p. 38—41 und 42—45, dem hier nichts weiter beizufügen ist, als dass die (dort p. 45 erwähnte) Variante für

נפשׁו und באמונתו als ἡ ψυχή μου und ἐκ πίστεώς μου oder kräftiger μοῦ ἐκ πίστεως (mit Objects-Genitiv), wie sie theils in LXX und Aquil., theils auch in der angeführten Stelle des Br. an die Hebr. vorkommt, ihren Ursprung jedenfalls wohl darin hat, dass das Orakel bei Hab. 2, 3 ausdrücklich als Antwort Jehovahs eingeführt ist, welchem die Uebersetzungen sich auch formell accommodiren zu sollen glaubten.

Hab. 2, 6 ff. Von den fünf Wehrufen (הוי) geht der erste 2, 6 ff. wider ungerechten Mamon (schliesslich V. 8, wie auch 17, mit drei concentrischen Kreisen, des Landes, der Stadt und ihrer einzelnen Bewohner); der zweite anschliessend V. 9 ff. wider das Haus, worin solcher Reichthum aufgehäuft wird, was mit Knirschen und Knacken, mit Ach und Krach enden wird; der dritte V. 12 ff. wider die mit Blut und Frevel erbaute Stadt: sonach bisher Sünden gegen das 7. und das 5. Gebot; worauf das vierte Weh V. 15 ff. die gegen das 6. Gebot, wider die Frevler am Heiligen des Menschen, und das fünfte und letzte Weh V. 19 ff. wider die Sünde gegen das Erste Gebot, wider Abgötterei, — also die *gradatio a minore ad majus,* das Erste zuletzt (vgl. ob. Art. II, bes. S. 23 f.), weil das Folgende (bes. durch V. 20)

Hab. C. 3 würdig einleitend, nämlich das Psalm-Gebet um Gottes Erscheinen (V. 2) in Seiner furchtbaren Herrlichkeit (3—5) zum Gericht über die Heiden (6—12) und zum Beistand seines Volks und seines Gesalbten, und zwar dies inmitten der jetzigen Verheerung (15—17) zur Freude an Ihm und seiner Erlösung (18 f.).

Hab. 3, 2 שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ, „ich habe gehört das Gerücht von Dir" (sowie am recapitulirenden Schlusse V. 16 dieses erschütternde שָׁמַעְתִּי wiederholt ist): „ich fürchte, Jehovah, dein Thun", wovon 1, 2 f. rückwärts, jetzt aber vorwärts: „inmitten von Jahren" (בקרב שנים), was, zumal in seiner Wiederholung, ebenso Gegensatz des Anfangs wie des Endes — s. ob. die grosse Weissagung 2, 3 f. —, „rufe es in's Leben" (חיחו), mit der Parallele תודיע „mache es kund", wovon die Erhörung verbürgt ist durch Matth. 24, 22 f. καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι. Doch betet Habacuc nur um Beschleunigung der Erfüllung.

Hab. 3, 3. „Gott von Theman kommt und der Heilige vom Berge Pharan.“ Sind nun auch diese geographischen Bestimmungen solenn von Gottes einstmaligem Erscheinen in lichter Herrlichkeit, s. Deut. 33, 2 vgl. Richt. 5, 4; so ist doch an uns. Stelle dies erst noch Gegenstand eines Gebetes darum, und daher im Futur. (יבוא); dennoch ist jene Befreiung aus Aegypten zugleich typisch für das jetzt Erwünschte, wie auch V. 6 הליכות עולם לו aussagt. Das Eine ist ja ebenso eine Erlösung wie das andere, nur der Ectypus unendlich grösser und herrlicher, wie ja immer so.

Hab. 3, 4 ff. Unverkennbar sind hier die drei Richtungen: zur Seite (מידו, vgl. מימינו Deut. 33, 2), nach vorn (לפניו), und nach hinten (לרגליו) geschieden. Ihm zur Seite Strahlen, die aber nur seine persönliche Machtfülle verhüllen; vor ihm her geht Pestilenz, hinter ihm her רשף Hitze, Fieber, πυρετός. — Bei jenen „Gottes-Gängen der Urzeit“ werden V. 7 besonders genannt die erliegenden Zelte Cuschans (des africanischen Aethiopiens) und die erzitternden Zeltteppiche Midians (der gegenüber liegenden arabischen Küste) als zu beiden Seiten des Wunder-Weges, offenbar mit Beziehung auf die Errettung Israels aus dem rothen Meer und den Lobgesang Mosis darauf, Exod. 15, 14—16 שמעו עמים ירגזון וגו׳ (mit demselben Verbum des Erzitterns der umwohnenden heidnischen Völker).

Hab. 3, 9 ff. Völlig entblösst ist dein Bogen (zum Streit); Schwüre (Gottes, s. Deut. 32, 40 ff.) sind Wort-Ruthen, Ströme spaltest du zur Erde nieder (also Blitze, Donner und Regengüsse). „Es sahen dich, es kreiseten Berge (wie Ps. 77, 17. 97, 4), Wasser-Platzregen erging, es gab die Tiefe ihr Dröhnen, hoch ihre (Wellen-)Hände erhob sie“ (flehend). Und über der Erde, V. 11, „Sonne, Mond stand nach Hause (also unsichtbar geworden) beim Licht deiner Pfeile, sie schossen daher, beim Glanz deines Speer-Blitzes.“ Davon (gleichsam als Ausführung von V. 9) entgegengesetzte Wirkungen, V. 12 auf die heidnischen Feinde und V. 13 für das Gottesvolk und den göttlichen Gesalbten, unter „Zerschmetterung des Hauptes vom Hause des Bösewichts“ (רשע, speciell vgl. Ps. 110, 6 vgl. 68, 22) und „Entblössung des Grundes bis hinauf zum Halse“, also Zerstörung an Haupt (das nun schon dahin ist) und Gliedern,

d. i. total. — Gewiss aber ist in diesen Versen des Psalms Habacuc's die denkbar erhabenste Poesie!

Hab. 3, 16 ff. Der Seher ist auf das Tiefste ergriffen und bis in das Mark hinein erschüttert, der das alles gehört (wovon schon ob. V. 2 שמעתי שמעך) und geschaut, und doch „ruhig entgegengehen muss dem Tage der Angst, dem Heraufziehen gegen das Volk (von dem), der es bedrängen wird", — ein bittres Cassandra-Loos. Denn diese Bedrängniss wird seyn an allen ausbleibenden edlen Landeserzeugnissen, am Feigenbaum, Weinstock, Oelbaum und am Gefilde, wie auch an den, sonst wenigstens den Nomaden noch verbleibenden, hier aber ebenfalls fehlenden, Heerden des Klein- und Grossviehs (V. 17). Und dennoch (V. 18 f.) frohlockt Derselbe persönlich (אני) in dem Herrn, der, ob ihm jetzt auch Leib und Seele verschmachten wollen, seine Stärke ist und behend „stellte seine Füsse wie Hinden, und so entrinnend ihn auf behaupteten eignen Höhen wird einherschreiten lassen". (Vgl. Ps. 18, 34.)

Die vier zuletzt betrachteten Propheten, Jona, Micha, Nahum und Habacuc, könnte man wohl auch in ein Parallelogramm insofern stellen, als der erste und dritte antithetisch beziehungsweise die Heidenberufung zur Busse und die Zerstörung der Heidenmacht bezeugen, der zweite und vierte aber synthetisch nicht nur durch raschen Wechsel formell verwandt sind, sondern auch materiell ihr Ausblick (wie es z. B. auch in der Eschatologie des 24. Cap. bei Matthäus von der Zerstörung Jerusalems und der Welt, BSt. II, 129 ff., geschieht) auf Nahes und wieder auf Fernes gerichtet ist, wobei auch ganz speciell Evangelisches, wie bei Micha die Geburt des Heilandes in Bethlehem, bei Habacuc aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben.

Zephanja 1, 9. Jehovah wird „heimsuchen (die Fürsten und die Prinzen, und alle die ausländische Kleider tragen, V. 8, und heimsuchen) jeden der da springt über die Schwelle." Das können nicht wieder stolz (ἐμφανῶς LXX, *arroganter* Vulg.) eintretende Herren oder von deren Unterthanen durch gewalt-

sames Eindringen Schätze erpressende Beamte seyn; vielmehr sind es, wie das Parallelglied mit Erwähnung „ihres Herrn“ anzeigt, beflissene Diener, die immer auf dem Sprunge sind *(apparitores,* wie auch διάκονος von κονίς) und vor Dienstеifer sogar „die Schwelle überspringen“.

Zeph. 1, 12. „Durchsuchen wird Jehovah Jerusalem mit Leuchten und heimsuchen die Männer, die erstarren über ihren Hefen“, wie nicht abgezogener und darum nicht bloss nicht besserer (Jer. 48, 11), sondern auch kahnig gewordener Wein, ohne Bild, die über dem Phlegma ihres materiellen Besitzes sitzen und brüten, welcher V. 13 auch direct חילם genannt ist (vgl. V. 18), indem sie Gott für indifferent halten. Während in der Vor- und Unterstadt Schreien und Heulen (V. 10), herrscht hier in der City, mit welcher sich die bisherigen concentrischen Kreise abschliessen, blasirte Erstarrung.

Zeph. 1, 16. Wie schon V. 14 am Schlusse מַר צֹרֵחַ יגר׳ „bitterlich schreit da der (zur Vertheidigung berufene) Held“, so ist namentlich auch V. 15 f. eine ganze Reihe drastischer Paronomasieen, als יום צָרָה וּמְצוּקָה „ein Tag von Angst und Bangen“, יום שׁאָה וּמְשׁוֹאָה „ein Tag von Wetter und Wust“ (ähnlich dem *si fractus illabatur orbis,* Hor. Od. 3, 7), dann יום שׁוֹפָר וּתְרוּעָה „ein Tag der Trompete und Geschmetters“ (wie *at tuba terribili sonitu taratantara dixit,* Enn., vgl. m. aa. Heyne ad Virg. Aen. 9, 503 seq.), und schliesslich die selbst in die Höhe strebenden Reime (vgl. des Verf. Krone des H. L. S. 47 ff.) עַל הֶעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפִּנּוֹת הַגְּבֹהוֹת, „über die Städte die festen, und über die Zinnen die hohen“.

Zeph. 2, 9. Die Vergleichung Moabs mit Sodom und der Ammoniter mit Gomorrha in der Nachbarschaft ist nicht allein die auch sonstige, als gleichen Untergangs und völligen Umsturzes (s. Deut. 29, 22 f. Jes. 1, 9. Jer. 49, 18 ff. 50, 40); sondern die leiblichen Nachkommen des aus jenem Verderben erretteten Lot (Gen. 19 bes. V. 37 f.) werden ebenfalls in jenes Verderben hineingezogen werden, wie auch die Ausdeutung erklärt „ein Brennnesselbesitz und eine Salzgrube“, eben wie dort Deut. 29, 22 „von Schwefel und Salz ist verbrannt all ihr Land“.

Zeph. 2, 11 רזה את־כל־אלהי הארץ, „er macht schwindsüchtig (und dadurch verschwinden) alle Götter der Erde“, lässt

also die εἴδωλα, אלילים, wieder in ihr Nichts zurückkehren; zugleich werden Jehovah alle Inseln der Heiden von allen Seiten her anbeten, weil von ihm durch die Vernichtung der bösen Philister, Moabiter, Ammoniter cet. freigeworden.

Zeph. 2, 14. Von den wüsten Trümmerhaufen Ninives, in deren Mitte einst Viehheerden lagern und allerlei Wild, vierfüssiges und geflügeltes, nächtigen werde, heisst es zuletzt: „eine Stimme singt (oder kreischt, ישורר) in der Fensterhöhle", חֹרֶב בַּסַּף כי ארזה ערה „Wust auf der Schwelle, denn Cederwerk hat er blossgelegt", wo das collective ארזה wegen des motivirenden כי und des ערה „entblössen" vielmehr auf die Decke als das Seitengetäfel, mehr auf Dach als auf Fach zu gehen scheint, wodurch eben die Schwelle als das Unterste voll wüsten Schuttes liegt.

Zeph. C. 3. Wenn dies schon am grünen Holze geschieht, wie vielmehr am dürren! Diese Anwendung auf das unverbesserliche Jerusalem kehrt deutlich zu dem Anfang des vorigen Cap. zurück; vgl. bes. auch 2, 4 כי.

Zeph. 3, 1. Die ganz ungewöhnliche Form מוֹרָאָה als Partic. Kal, für מֹרָיָה, מֹרָה von מרה widerspenstig seyn, möchte wohl aus einer Anspielung auf den heiligen Berg מוריה (nach Gen. 22, 14 mit latentem א) Moriah, nicht auf מורה Scheermesser, entsprungen seyn. — „Verunreinigt" (נגאלה) aber ist die Stadt, weil sie das reinigende Gotteswort (Joh. 15, 3) verworfen hatte, so dass sie nun unrein ist vor Gott, eben als מורה gegen Ihn, wie auch als gegen andere היונה (die bedrückende).

Zeph. 3, 8 ff. Zu dem „Ausgiessen des Grimms" (זעם) tritt epexegetisch noch כל חרון אפי „alle meine Zornesgluth —", womit jener Grimm ebenso quantitativ durch כל, als qualitativ durch חרון characterisirt wird mit כי באש קנאתי תאכל כל־הארץ, wie denn z. B. auch Jes. 66 (ein dem Zeph. vorschwebendes Cap.) V. 15 f. cet. der Weltuntergang im Zornesfeuer erfolgt, was aber auch schon Zeph. selbst 1, 18 eingehend prophezeit ist. Doch wird dieses schauerliche Strafgericht nicht das Endziel seyn, nach V. 9 mit כי (nicht dem allzu entfernten כי V. 8 coordinirt). Dann (אז) nämlich kommt das wirkliche Finale, gleichwie ein Phönix aus der Asche der Läuterungs-

gluth. Wandeln wird Gott in Hinwendung zu Völkern die Lippe zu einer gereinigten (אהפך אל־עמים שפה ברורה, mit ähnlich prägnanter Construction wie 1 Sam. 10, 9 ויהפך־לו אלהים לב אחר), dies aber nicht im objectiven Sinne des evangelischen Wortes, sondern im subjectiven Sinne, gleichwie auch Jes. 6, 5 ff. die unreine Lippe des Propheten durch eine Feuerkohle vom Altar geläutert wird, so dass sie anrufen allesammt den Namen Jehovahs, ihm zu dienen Schulter an Schulter vereint, wie entfernt sie auch jetzt auseinander wohnen. V. 10. Von jenseit africanischer Ströme werden sie Gott als sein Rauchwerk (עתרי, vgl. Ez. 8, 11., parall. z. folg. מנחתי) die Filiale seiner Zerstreuten (Israels aus der Diaspora) darbringen, als sein Speis-Opfer (vgl. Jes. 66, 20). Israel aber (V. 11 ff.) ist dann rein von Sünden und Sündern: sich arm und elend (עני ודל V. 12) wissen ausser Gott, ist der Preis seines Eintritts in das neue Jerusalem, Fülle und Friede aber sein Loos darin (V. 13 כי, nach d. Negat., „sondern").

Zeph. 3, 14 ff. Der helle Jubel darüber hat seinen Grund darin, dass Jehovah Gnade für Recht ergehen lässt (הסיר משפטיך V. 15) und den Feind abkehrt, Er Selbst aber König inmitten der heiligen Stadt ist, ein Hort wider alle Furcht und Lässigkeit (V. 16), und selbst mitfrohlockend, wie der Vater des wiedergekehrten verlorenen Sohnes, da die Gerechtigkeit von der Liebe übermocht ist (V. 17).

Seine Erfüllung aber hat dieses göttliche Dixi (אמר יהוה V. 20) weder zeitgeschichtlich noch überhaupt bisher gefunden: sie fällt erst in Apocal. 21, 3 ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν κ. τ. λ.

Haggai 1, 2 erscheint der Ausdruck der Volksrede לא עת־בא עת בית יהוה להבנות: „nicht ist Zeit des Kommens der Zeit des Hauses Jehovahs, um gebaut zu werden", wie nach Hitzig „Niemand sprechen werde", allerdings gedehnt, ist aber ebendamit ein treffendes Abbild der hinziehenden und verschleppenden Unlust und Saumseligkeit. Damit habe es noch lange Zeit und gute Weile! Diese flaue und faule Ausrede seines Volkes nimmt hier Gott selbst in den Mund,

um sie (V. 3 f.) auszuspeien und zu richten. — Das geschieht in der Frage V. 4 העת לכם אתם וגו׳, „Ist's etwa Zeit für Euch, für Euch (das Pronom. als separat. wiederholt, sowie 1 Sam. 25, 24 בי־אני הערן, 'auf Mir, auf Mir ist das Vergehen'), zu wohnen in euren Häusern getäfelt?" Mit den Gegensätzen: Gottes Haus zu bauen liegt Euch in ferner Zeit; Ihr aber wohnt bereits in Häusern, und diese noch dazu luxuriös getäfelt, nicht bloss nothdürftig hergestellt! Das (vgl. auch V. 9) hat offenbar zur Folie das Wort Davids an Nathan (2 Sam. 7, 2. 1 Chron. 17, 1): „Siehe doch, Ich wohne in einem Cedernhause und die Lade Gottes wohnt inmitten von Teppichen!" Dort also wollte David, um nicht schöner zu wohnen, dem Herrn ein Haus bauen, wozu aber nach Dessen Willen die Zeit noch nicht gekommen war; hier ist es umgekehrt, wenn es heisst: „und dieses Haus (eigentlich nur erst in der Idee vorhanden) ist wüst!"

Hagg. 1, 5 f. erscheint, als wohl zu beachtender göttlicher Unsegen, Missernte in Speise und Trank, wärmelose Kleidung, und Lohnarbeit (יגיע כפים V. 11) „in einen durchlöcherten Beutel", d. h. ohne Ertrag eines baaren Noth- und Ehrenpfennigs (vgl. V. 11), — sonach unter allen Ständen. Dieses Nota bene wird V. 7 wiederholt und V. 9, mit gleichem Infinitiv פְּנֹה, auch zu למעט, als V. 6, commentirt.

Hagg. 1, 8. Aus der Nichterwähnung von Steinebeschaffung zu dem neuen Tempel (auf dessen בית auch ארצה־בו geht) hat schon Hieronymus geschlossen, dass die Mauern des alten im Brande stehen geblieben waren.

Hagg. 1, 11 f. geht die Schilderung in den Spuren von Gen. 1, namentlich durch אשׁר תוציא האדמה mit Gen. 1, 12., wie auch האדם והבהמה mit Gen. 1, 24—27; nicht minder aber nachklingend auch auf die Bedrohungen Lev. 26, 14 ff. Deut. 28, 15 ff. über Stadt und Land, Menschen und Thiere cet.

Hagg. 2, 3. Der neue Tempel erscheint denen, die noch den alten gesehen, כמהו כאין. Hatte v. Ew. dafür zunächst הוא כאין erwartet, während sein späteres „Seinesgleichen ein solcher" kaum zur Erklärung dienen konnte, so hätte er sich vielmehr des gut-classischen כ — כ (so wie so, eine absolute Gleichungsformel) erinnern sollen, wie Gen. 18, 25 כצדיק כרשׁע oder 44, 18

כמוך כפרעה d. h. Du ganz gleich Pharao, wonach also unsere St. „der neue Tempel erscheint euch so wie gar Nichts“ (LXX καθὼς οὐχ ὑπάρχοντα, Vulg. *quasi non sit;* vgl. KÖHLER und KEIL z. d. St.).

Hagg. 2, 5 ist ורוחי עמדת בתוככם weder ein bloss historischer Zusatz noch eine blosse Verheissung für die Zukunft, sondern ein vielmehr zeitloser und parenthetischer Zustandssatz, dessen Particip. eben auch hier die Stetigkeit bewahrt: „und mein Geist (also nicht πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως, 2 Tim. 1, 7) ist beständig in eurer Mitte“, weshalb eben auch sofort das alte אל־תיראו aus Exod. 20, 20 (woran ja בצאתכם ממצרים dort so handgreiflich mahnt) nach der vorausgehenden dreifachen Affirmation חזק V. 4.

Hagg. 2, 6 ff. עוד אחת מעט היא kann, schon weil מעט, bei voranstehendem אחת, mascul. ist, nicht seyn: ein einziges klein wenig *(adhuc unum modicum est,* Vulg.), sondern schlechthin nur: „noch einmal (ἔτι ἅπαξ, wie auch LXX und Hebr. 12, 26 vgl. 2 Kön. 6, 10 לא־אחת ולא שתים) in Kürze ist es“, wobei das „noch einmal“ auf das schon V. 5 בצאתכם ממצרים erwähnte Erdbeben am Sinai zurückblickt. Die letzte und universale Weltbewegung aber ist insofern auch ein Gegensatz von jener mehr typischen, wie auch Hebr. 12, 26 f. zeigt. Heisst es hierbei V. 7 „ich fülle dieses Haus mit Herrlichkeit“, so ist diese δόξα (כבוד), wie sie einst eben die Stiftshütte (Exod. 40, 34) und später auch wieder den salomon. Tempel (1 Kön. 8, 11. 2 Chr. 7, 1 f.) „erfüllte“, die Schechina. In dem neuen Tempel aber wird diese in der persönlichen Erscheinung des ersehnten Weltheilandes (vgl. חמדת כל־הגוים) bestehen, wonach diese Weissagung identisch ist mit der des weiteren und letzten Propheten Maleachi 3, 1: „es kommt zu seinem Tempel der Herr“ cet. Also, weit entfernt dem vorigen Tempel nachzustehen, wird ihn der neue (welchen der ewig reiche Gott ja so leicht auch äusserlich glänzend ausstatten könnte, V. 8) durch jene persönliche Gotteserscheinung weit überragen V. 9, wo האחרון doch wohl auf הבית geht, wie denn eben der Tempel Serubabels, von Herodes späterhin nur amplificirt, auch im eigentlichen Sinne der letzte gewesen ist, mit dessen Zerstörung der wahre Cultus, in Harmonie mit Joh. 4, 21 ff., geistig-illocal geworden und geblieben ist, wiewohl von jener „Stätte“

aus (במקום הזה), da nun einmal ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, der Friede auch forthin seinen Ausgangspunct hat (אתן שלום). Sonach zeugt diese prophetische Stelle wider alle materielle Aeusserlichkeit, und um so mehr für geistige Innerlichkeit der Gott wahrhaft wohlgefälligen Stätte seiner Anbetung. — Vgl. ob. S. 85 ff.

Hagg. 2, 10—19 bildet in beiden Hälften die schwierigsten Knotenpuncte der Auslegung. Ging nun das Bisherige wider die naturelle Aeusserlichkeit in Würdigung der Cultusstätte, so wendet sich das Nunmehrige gegen die Aeusserlichkeit der Cultushandlungen, ohne innerlichsten Gehorsam, weshalb V. 11 eben an die Priester in erotematischer Casuistik gerichtet wird. Der eigentliche Sinn dieser Frage-Symbolik ist aber dieser: Nicht die mittelbare Berührung mit dem (eben noch unvollendeten) Heiligthum macht schon heilig (V. 12, vgl. Lev. 6, 20); wohl aber macht das todte Wesen (V. 13 nach Num. 19, 11) eurer Säumigkeit am Tempelbau unrein, die Personen wie ihre Werke (als νεκρὰ ἔργα). So ist dieses Volk nun zwar unrein in seinem Opfer (V. 14): und dennoch ist beim chronologisch genauen Rückblick auf die Zeit von dem noch gar nicht unternommenen Tempelbau (V. 15), im Vergleich zu dem nun in langsamen Gang gebrachten Ausbau, worin sich Gehorsam offenbart, einiger spürbarer Segen. Denn מהיותם V. 16 ist ἀπὸ τοῦ εἶναι αὐτά, *ex quo sunt ea* (anders LXX und Vulg.), seitdem das (der Fall) ist, als gerader Gegensatz des vorherigen מטרם (also מהיותם auch nicht: „bevor dies war", KEIL nach MARCK), ein Unterschied wie Seyn und Nichtseyn. Seitdem nämlich kam man, statt der vorherigen absoluten Dürre, zu einem Garbenhaufen von (muthmasslich) 20 Mass, in Wirklichkeit aber doch von einem um die Hälfte geringeren Ertrage, was auch von der Weinernte in noch ungünstigerem Verhältniss (zu nur zwei Fünftheilen) gilt. Also doch einiger, wenn auch noch kümmerlicher Segen. Und das ist Gottes — zum Nachsinnen auffordernde — That (V. 17 f.).

Hagg. 2, 18 f. Ein weiteres Sichbesinnen und Achtgeben auf die noch über den unterbrochenen Tempelbau zurückliegende Zeit von der (erst im zweiten Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil erfolgten) Grundsteinlegung, wo למן, deut-

licher als das מן in מטרם V. 15 und zwar mit sogar vorwaltendem ל, „bezüglich von“ oder „dahin, wo es als von dorther“ aussieht (vgl. מקדם, מרחוק). הזרע V. 19, zumal mit dem Art., ist der kürzlich eingeerntete Same. „Ist dieser Same noch in der Scheuer?“ Da hiernach auch selbst das Samengetreide mangelt, so ist dadurch auch noch die Zukunft (einer künftigen Ernte) bedroht. — Das Resultat der ganzen Periode ist demnach trotz des inzwischen etwas gebesserten Segens: seit Wiederaufnahme des unterbrochenen Baus gab es wenigstens einen halben Segen, welcher seit dem wieder unterbrochenen Anfange noch geringer war. Liegt also rückwärts Rückgang, so nun vorwärts Fortgang (V. 19^{b}), Friede und Segen. Das Ganze aber bildet von dem ersten שׂים לבב (1, 5 vgl. 2, 15. 18) an einen geschlossenen Ring.

Hagg. 2, 21—23. Diese drei Schlussverse des Propheten, eine ausschliesslich an Serubabel gerichtete Gottesbotschaft, sind viel bedeutsamer als sie auf den ersten Anblick erscheinen mögen, da sie, näher angesehen, ein grosses heilsöconomisches Geheimniss enthalten, ohne welches sie, zumal eben als Abschluss, doch allzu unbedeutend seyn würden. Das Ende der Weissagung ist sogar im höheren Sinne Weissagung, ist messianisch und knüpft sich auch selbst wörtlich an die S. 434 besprochene öcumenisch-messianische Stelle V. 6 f. Waren es dort Bewegungen an Himmel, Erde und Nationen, so fügt unser Mittelvers 22 noch den Umsturz von Thronen und Weltreichen durch Anarchie und Völker-, Bürger- und Familienkriege hinzu. (Vgl. dazu Matth. 24, 6 ff. Luc. 21, 9 f. Marc. 13, 7 ff.) Ueber solchem Chaos erhebt sich, wie auch oben V. 6—7, jetzt V. 23 ein Licht. An jenem grossen Tage nämlich werde der Herr der Heerscharen „nehmen Serubabel, den Sohn Sealthiels, seinen Knecht, und werde ihn setzen wie den Siegelring, weil er ihn auserwählt habe.“ Dass diese Ausdrücke, unmöglich in einer zeitgeschichtlichen Ueberschwenglichkeit zu fassen, wie auch schon ביום ההוא (LXX ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, Vulg. *in die illa*) anzeigt, über die Individualität Serubabels weit hinausreichen, müssen sie und zumal an dieser Stelle des Finalabschlusses selbst bezeugen. Er ist „der Knecht Gottes“, wie עבד יהוה Jes. 52—53; Dieser „setzt ihn wie den Siegelring“, den man gleichwie ein Heiligthum trug (s. Hoh. L. 8, 6 vgl. uns.

„Krone des H. L." S. 68 ff.), sowie es auch Jer. 22, 24 von dem Grossvater Serubabels heisst (vgl. auch Sir. 49, 11); ferner habe er ihn „genommen", eine reine Gottesthat und aus Vielen heraus (vgl. Deut. 4, 20. 2 Chron. 36, 1), und zwar „darum, weil er ihn liebevoll auserwählt" (s. u. Matth. 3, 17. 17, 5). Ist das nicht alles messianische Bezeichnung, wie es ja denn auch selbst v. Ew. von der messianischen Zeit und Serubabel als den Mann aus Davids Hause verstanden hat? Wie aber ist das innerlich möglich, zumal da eben Serubabel auch zugleich als „der Sohn Sealthiels" bezeichnet wird, so wie er doch schon an der geeigneten Stelle 1, 1 genannt war? Allein eben dieser Sealthiel ist zunächst nur eine Stufe rückwärts zu David, von welchem Ps. 78, 70 ganz das Gleiche ausgesagt wird ויבחר בדוד עבדו ויקחהו וגו׳, also zu dem, dessen „Sohn" auch der Messias heisst. Den Hauptschlüssel zu dem allen reicht uns nun eben das Neue Testament sofort in seinem ersten Capitel, wo die Genealogie Jesu in drei Gruppen von je 14 Gliedern zerlegt ist (S. 439), nämlich 1) von Abraham bis David, 2) von David bis zum babylonischen Exil; 3) V. 12 μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησε τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησε τὸν Ζοραβάβελ und so weiter bis (V. 16) auf Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, nochmals 14 Generationen. — Hiernach sind aber die *Tertia comparationis* zwischen dem Typus Serubabel und dem Ectypus Jesus Christus: 1) die Abstammung von David, 2) der עבד יהוה, 3) die Fürstlichkeit (auch Serubabel פחת יהודה), 4) die Gottvertrautheit (שים כחותם), 5) die Auserwählung (בך בחרתי נאם־יהוה), nur wiederholt Matth. 3, 17 bei der Taufe und 17, 5 bei der Verklärung Jesu als ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

Also ist eben auch der Schluss des Propheten Haggai selbst eine köstliche Versiegelung auf die Zukunft.

Sacharja 11, 12 f. s. ob. S. 148 ff.

Maleachi 2, 3 ergeht über gewissenlose Priester der Fluch: „Siehe Ich versage euch die Saat (הַזֶּרַע, so dass ihnen kein Brot wächst, wo ganz unnöthig mit Aelteren, LXX, Vulg., und Neueren zu punctiren הַזְּרֹעַ, „den Arm"), und streue Mist auf euer Angesicht, den Mist eurer (ausgeweideten) Festopfer (also Ekelhaftes, statt ihres Fleisches froh zu werden), und man trägt euch (selbst) zu ihm (dem Mist, also Mist zu Mist, um darin zu verfaulen, oder vielmehr mit diesem draussen verbrannt zu werden, wie vom Sündopfer Exod. 29, 14. Lev. 4, 11 f. 16, 27). Fürwahr, ein grauser Fluch über ungetreue Priester!

NEUES TESTAMENT.

Evangel. Matthaei 1, 17. Von Abraham bis David 14, von diesem bis zur babylonischen Gefangenschaft wiederum 14, und von dieser bis auf Christum abermals 14 Geschlechter (S. 437), demnach von dem Erzvater Abraham bis zu dem ihm verheissenen Weltheilande $3 \times 2 \times 7$ oder 6×7 oder 7×6 Geschlechter, worauf denn eben das evangelisch abschliessende letzte Siebent (7×7) also potenzirt-sabbathliche Geschlecht Christi und der Seinen. Diese 7×7 übrigens auch die hochgesteigerte Bundeszahl (7) und die Vollendung der Zeit vor Eintritt jedes Jubeljahres (S. 60 ff.).

Matth. 1, 20 f. wird Joseph im ersten Traume von dem Engel des Herrn als υἱὸς Δαυῒδ angeredet. Warum so? De Wette nennt „den Grund dieser Anrede undeutlich", und Meyer, das missbilligend, findet sie, aber kaum überzeugender, „dem Engel höchst natürlich", — warum dann aber nicht auch so in dem zweiten und dritten Traume 2, 13. 20 u. a.? Aber auch die meist angenommene sogenannte „messianische Beziehung" (schon bei Surenhus. βίβλ. καταλλ. p. 149) ist eine viel zu allgemeine Categorie und wird durch die weitere Engelrede: „fürchte dich nicht, aufzunehmen Maria, dein Weib, denn das in ihr Gezeugte ist aus dem heiligen Geiste" cet. — nicht eben unterstüzt. Der Grund jener sonderlichen Anrede ist wohl ein andrer und steht in Verbindung mit der V. 22 f. hierzu angeführten Weissagung von dem Sohne der Jungfrau: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος κ. τ. λ. Allerdings ist das Citat wohl kaum auch noch ein Engelwort (b. Surenhus. β. κ. p. 150 seq.), und

zwar schon aus den Gründen, weil 1) gerade und genau dieselbe Citationsweise dem Evangelisten Matthäus, und auch keinem andern Evangelisten specifisch so eignet, s. 21, 4 (vom Einzuge Jesu in Jerusalem) τοῦτο δὲ ὅλον (Cod. B, ohne ὅλον אCDL cet.) γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος und 26, 56 (von der Gefangennehmung) τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, beidemal nach Worten des Herrn selbst; und 2) weil, ganz abgesehen von dem jetzt schon abschliessenden Perfect γέγονεν im Gegensatze zu den Futuris der voranstehenden Engelrede V. 21, auch ein noch anderer Gegensatz aufträte zwischen dem bestimmten und nach V. 24f. auch befolgten Gebote des Engels, das Kind Jesus zu nennen (καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν V. 21) und der nachfolgenden alttestamentl. Weissagung (V. 23), es Immanuel zu heissen, womit, wenn dies ebenfalls noch Engelrede wäre, diese sogar emphatisch geschlossen haben würde, da man die Uebersetzung davon μεθ' ἡμῶν ὁ θεός doch wohl dem referirenden Matthäus in jedem Falle wird lassen müssen. Also ist es doch wohl auch Matthäus selbst, welcher V. 22f. die so in Erfüllung gehende Vorhersagung des A. B. auch hier in seiner immer gleichso pragmatisirenden Weise (s. bald auch 2, 15. 4, 14 cet.) darlegt. Dennoch schwebte aber auch dem Engel selbst dieselbe Prophetie schon mit vor, wie er eben durch die besondere Anrede Josephs als υἱὸς Δαυΐδ bekundet. Das berühmte Orakel Jes. 7, 11 ff. (vgl. ob. S. 388) hat eben zwei geschiedene Seiten. Auf die heuchlerische oder doch indolente Ablehnung des Königs Ahas, sich zu seiner Ermuthigung nach ausdrücklicher göttlicher Aufforderung ein Wahrzeichen vom Herrn zu erbitten, sey es höllentief oder himmelhoch (also aus den äussersten Ortsfernen), spricht der Prophet zuerst V. 13—14 zu dem ganzen, also jetzigen wie künftigen „Hause David" (שמעו־נא בית דוד, mit den entsprechenden Pluralen V. 13 und לכם V. 14) und zwar eben von dem Jungfrau-Sohne Immanuel, und erst hierauf wieder in directer persönlicher Anrede zu Ahas (אתה V. 16f. s. angef. S. 388). Beide Stücke, — das erstere universell und als solches auch Zeitfernen umfassend, also eben nur vom Hause David, nicht von Ahas selbst zu erleben; das andere enger und nur temporell, wohin aber V. 15 noch überleitet, — sind selbstverständlich auch von der Auslegung reinlich aus ein-

ander zu halten, und nur wenn das nicht geschieht, steht über der Prophetie ein verdunkelndes Gewölk. Das hier in Rede stehende erste, das allgemeine Orakel betrifft „ein vom Herrn selbst zu gebendes Zeichen“ (יתן אדני הוא לכם אות, V. 14ª). Die nunmehr auch noch mit dem bekannten fernsehenden הנה (V. 14ᵇ) eingeführte עַלְמָה ist, wie in allen Stellen ihres Vorkommens im A. T., eine unverehelichte, reine Jungfrau (παρθένος), womit, ebensowie zumal auch durch den Artikel und als ein dereinstiges göttliches Wunderzeichen, die Beziehung auf die Königs- oder Prophetengemahlin oder eine dann eben nur beschimpfte Prinzessin nicht weniger ausgeschlossen ist, als die gerade bei עלמה unerhörte tropische Auffassung von Israel, auch selbst einem idealen Israel. — Nach alle dem ist nun aber jener Engelsweckruf an Joseph als υἱὸς Δαυὶδ nur ein bei der jetzt eintretenden Erfüllung auch persönlich-individuell wiederholtes שמעו־נא בית דוד (ἀκούσατε δὴ οἶκος Δαυὶδ)* und hiermit derselbe wohl in volleres Licht gestellt, sein Zusammenhang aber mit dem alsbald auch von dem Evangelisten selbst angezogenen früheren Orakel ausser allem Zweifel. Und eben diese engere Sympathie zwischen dem Engel des Herrn und dem inspirirten Evangelisten könnte an sich, d. h. ohne die angeführten Gegengründe, noch am ersten auf Identität des Sprechers von V. 20—23 führen.

Matth. 2, 1f. Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο — λέγοντες — εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ — d. i. im Singular Aufgang des Sternes, während der vorherige Plural den Orient als Gegend angiebt, — präludirt gewissermassen schon der dann V. 6 angeführten Prophetie Micha's 5, 1., als worin u. a. מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם (s. ob. S. 416), so dass, was der hiermit Angesagte temporal gewesen, gleichso auch sein Stern local nachbildete. Daher auch wieder Matth. V. 9 καὶ ἰδοὺ, ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτούς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, d. i. nicht gerade das Haus, was auch gar nicht genannt wird, sondern mit etwas weiterem Horizont, aber wohl besonders gerichteten Strahlen.

---

* Aehnlich ist wohl auch 21, 4 f. bei dem ferneren mit τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν κ. τ. λ. (s. vor. S.) angeführten Citat das εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών nicht ohne auch verbale Bezugnahme auf das V. 3 vorangehende ἐρεῖτε.

Matth. 2, 5 f. Ein theologisches Responsum des jüdischen Sanhedrin. Ueber die pharisäisch-gelehrte Auslegung des Alten Testaments enthalten die Evangelien des Neuen Bundes theils nach ihrer Gesammtauffassung, theils in Betreff einzelner alttestamentlicher Stellen Proben, im Ganzen aber doch nur bald — vielleicht mehr verdunkelnde als aufhellende — Zusätze und Scholien, meist rituellen Inhalts, (s. bes. Matth. 5, 20—43 ff. 23, 2 ff. 16—26); bald gesetzlich-moralische oder auch dogmatische Resultate (wie Joh. 8, 5. Matth. 22, 42 mit einer ebenfalls exegetisch fundirten Gegenfrage V. 43 ff.). Aber auch ein zusammenhängendes und insofern besonders instructives Stück pharisäisch-rabbinischer Textbehandlung zeigt uns an der Schwelle der evangelischen Geschichte das nach der unvermutheten Ankunft von Magiern aus dem Orient vom König Herodes erforderte theologische Gutachten über das Wo der Geburt des Messias (Matth. 2, 4 s. u.). Das gemeinsame Conclusum des gottesgelehrten Hohenrathes (οἱ δὲ εἶπον) nannte exact: „Bethlehem in Judäa" (V. 5), welcher letztere Zusatz durch ein noch anderes, im Stamme Sebulon gelegenes, Bethlehem (Jos. 19, 15 f.) zur vollständigen Unzweideutigkeit der erforderten Antwort unbedingt nöthig war. Und worauf gründete sich diese concrete Antwort? Auf eine Prophetenstelle (V. 5), διὰ τοῦ προφήτου, ohne specielle Namhaftmachung dieses (kleinen) Propheten — Micha —, welchen Herodes ja möglicherweise auch nicht kannte. Hat man ja doch auch überhaupt bei diesem Votum zweierlei im Auge zu behalten: 1) Wer giebt es? Nicht Matthäus, sondern die consultirten Hohenpriester und Schriftgelehrten, denen darum Alles ebenso zu Gute kommt oder auch zur Last fällt, wie schon Hieronymus betont, s. b. Surenhus. β. κ. p. 179 seq. Und 2) Wem wird es gegeben? Dem König Herodes, auf welchen ebendaher auch Alles, als *ad hominem* (κατ' ἄνθρωπον), berechnet und gleichsam zugeschnitten ist, wie wir nun auch noch weiter sehen. Diese *accommodatio ad hominem* ist aber selbstverständlich keine nur rabbinische Eigenthümlichkeit, wie darum auch weder besonders zu loben noch zu tadeln, zumal auch die Anführungsformel selbst nur allgemein οὕτω γὰρ γέγραπται, und nicht, wie bei Matthäus vor- und nachher (1, 22. 2, 15 u. a. vgl. ob. S. 439 f.), ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου.

(Vgl. Surenh. p. 170.) Bei alledem zeigt diese Accommodation nach ihrer concreten Gestaltung auch manches Characteristische. Die gemeinte Weissagung selbst steht Micha C. 5 V. 1 (s. ob. S. 416 z. d. St.) und V. 3. Der erste Vers (Matth. 2, 6) entspricht auch in seiner griechischen Wiedergabe durch das jüdische Collegium dem hebräischen Original, ja zum Theil auch den Lxx, doch eben nur zum Theil. Vor Herodes heisst es hier nämlich (erstens) statt des hebr. 'Und du Bethlehem zu Ephrath' (אֶפְרָתָה mit He locale, vgl. Gen. 35, 16 u. 48, 7ª לבוא אפרתה u. 35, 19 בדרך אפרתה הוא בית לחם, wo Luther „an dem Wege gen Ephrath, die nun heisst Bethlehem", doch abgestumpft auch באפרתה Ruth 4, 11), wofür Lxx Mich. 5, 1 οἶκος (τοῦ) Ἐφραθά, hier im N. T. aber γῇ Ἰούδα. Warum dies? Das hier gemeinte Bethlehem bedurfte nämlich zu seiner zweifellosen Bezeichnung einer localen oder topographischen Unterscheidung, wozu schon bei Micha der Zusatz seines alten Namens (zu) Ephrath (Gen. 48, 7ᵇ vgl. vorh. 35, 19 u. Ruth 4, 11) diente. Da nun aber Herodes jenes alte Ephrath kaum oder doch ungleich weniger kannte als das „Land Juda", worin das in Rede stehende Bethlehem geographisch lag, so wählten die Schriftgelehrten dieses jetzt mehr gänge und gäbe, wie auch schon vorher V. 5 ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας gebrauchte Eponymon, zumal dasselbe auch bereits im Alten Test. selbst durch בית לחם יהודה Richt. 17, 7. 9. Ruth. 1, 1. 2 gerechtfertigt war. Ungleich einschneidender als diese freiere Schriftanführung der Rabbinen ist an uns. St. die nächstweitere (zweite), die sich gegen das Original sogar wie Weiss zu Schwarz zu verhalten scheint. Für צעיר להיות, „klein um zu seyn", heisst es nämlich οὐδαμῶς ἐλαχίστη, „mit nichten eine kleinste". Diese verstärkte und wie herausfordernde Negation steht also im Grundtext nicht, scheint diesen vielmehr recht nach- und ausdrücklich corrigiren zu sollen. Wäre das nun eine grobe Fälschung des Textes, so fiele sie wenigstens nicht auf unsern Evangelisten, welcher vielmehr auch hier nur ganz treu referiren will, sondern eben auf die Sprecher, das jüdische Doctorencollegium. Aber es ist auch gar keine Fälschung. Wie so? Nicht dass wir das Original mit Surenhus. etwa fragweise nehmen, als: „bist du klein?" mit verneinend gedachter Antwort (wozu vielleicht sogar das finale

ה von אפרתה als He interrogat. mitgezogen werden könnte); sondern die gewählte Interpretation ist Auslegung nach dem Sinne *(ad sensum)*, das οὐδαμῶς ein massives Interpretament und Scholion für den Gesammtsinn der prophetischen Stelle, weil unmittelbar nachfolgt: „denn aus Dir wird Mir hervorgehen (einer), welcher seyn soll Herrscher über Israel", — und ist das nicht vielmehr etwas Grosses? Also ist Bethlehem eine kleine Grösse und grosse Kleinigkeit, so dass es nicht als ausschliesslich klein, somit als „nicht klein" prädicirt werden konnte. Und die Schriftgelehrten mussten das im vorliegenden Falle sogar aussagen, weil sie eben *„ad hominem"* und sogar *ad regem (indoctum)* interpretirten, welcher sonst das grosse „Klein", durch den Buchstaben des Originals sogar erst irregeführt, nicht verstanden oder es doch nicht zu würdigen gewusst hätte. — Das fernere (dritte) ἐν τοῖς ἡγεμόσιν für בְּאַלְפֵי aus einer Lesung בְּאַלְפֵי zu motiviren ist nicht einmal nothwendig, da auch LXX genau wie dort ἐν χιλιάσιν (Vulg. *in millibus)* haben: vielmehr tritt auch hier nur eine dem Laien fasslichere Concentration oder vielmehr Personification der Tausend- oder Kreisstadt ein, welche dem schon gleichso persönlich anhebenden אתה, Σύ, entspricht, wie andererseits (eben in ἡγεμόσιν) auch der persönliche ἡγούμενος (מוֹשֵׁל), welcher aus dieser Führerschaft hervorgehen soll. — Das noch ausdrücklich motivirende γάρ (ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται) gehört (viertens) ebenfalls ausschliesslich dieser Textauslegung, nicht dem prophetischen Texte selbst an, ist aber nun das nothwendige B zu dem A des οὐδαμῶς, ohne welches (wie im Original ohne כי) es kaum hätte stehen können. Dahingegen fehlt bei den auslegenden Synedristen das לי des Grundtextes (לי יצא), weil sie es in ihrem Schlusssatze mit ποιμανεῖ τὸν λαόν μου sachlich nachbringen und auf diese Weise gewissermassen eine Doublette des Ausdrucks vermeiden. Denn eben diese letzten Worte des theologischen Concils — und das ist die fünfte ihrer Varianten — entsprechen zwar der weiteren Fortsetzung des Orakels (nach V. 2) im 3. V.: „Und er steht (ein aufsehender Hirt) und weidet" (wozu bei LXX als Object τὸ ποίμνιον αὐτοῦ), aber doch in überaus freier Form, während der eigentliche Wortlaut vielmehr einer ganz andern Stelle des A. T. entspricht, nämlich 2 Sam. 5, 2., wo Israel David wieder-

holt, was Jehovah zu demselben gesprochen: אתה תרעה את־עמי את־ישׂראל, σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ (LXX genau so wie jetzt im Evangelium referirt wird). Doch auch die nur erläuternde Heranziehung dieser noch jenseit Micha's liegenden Stelle* ist messianisch, da ja eben aus Davids Geschlecht der Messias kommen sollte, welcher in jenem David seinen Typus hatte und selbst ein idealerer David war, in welchem das Vorbild mit seiner Verheissung erst vollkommen realisirt ward. Nachdem nun so Herodes von den Schriftgelehrten das ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται (Matth. 2, 4) genau erfahren hatte, erkundete er auf dieses Wo von den Magiern auch noch das Wann, d. h. die Zeit, wo der Stern in Sicht kam (ἠκρίβωσε παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, V. 7), oder der mit diesem Sternaufgange zusammenfallenden Königsgeburt. Darauf entsandte er dieselben der erhaltenen ersteren Auskunft gemäss eben nach Bethlehem (V. 8), wohin nun der Stern, den sie im Aufgehn gesehen (ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ), ihnen weiter voranzog, bis er über der Stätte, wo das Kindlein war, nach diesem besondern Puncte hinstrahlend, stehn blieb (ἐστάθη); woneben man vielleicht auch schon während der Verhandlungen in Jerusalem einen ähnlichen Stillstand des Sternes annehmen darf, da ihm die Magier sonst wohl ebenso stetig nachgefolgt seyn würden. — Doch interessirte uns hier vorzugsweise die alttestamentliche Schriftexegese des jüdischen Concils, welche, durch und durch *ad hominem* gehalten, eben danach sehr frei verfuhr und dabei Zuthaten und Combinationen, zugleich aber auch das Interesse des königlichen Consulenten nicht scheute, da ihm die Respondenten, wenn auch selbst mit der Ankunft der orientalischen Magier unbekannt (vgl. λάθρα V. 7), einen aus Bethlehem hervortretenden Herrscher verkünden, welcher, ganz anders als der augenblickliche König, das Volk Gottes Israel weiden werde.

Matth. 2, 23. Da die Niederlassung in Nazareth ausdrücklich in Verbindung gesetzt wird mit dem Ausspruche der Propheten, dass Jesus Christus werde Ναζωραῖος genannt werden,

* Zusammenziehungen alttestamentlicher Stellen (לשׁון קצורה, SURENHUS. p. 171) auch anderwärts im N. T., z. B. bei Marc. zu Anfang 1, 2 u. 3 (S. 358) oder bei Matth. 27, 9 f. u. a., wo dort Maleachi, hier Sacharja unter Führung von Jesaja und bez. Jeremia. S. ob. S. 147 ff.

so ist dieses unzweifelhaft Einer Wurzel mit Ναζαρέτ. Diese Stadt aber heisst (von נצר) die Sprossende, und Ναζωραῖος als נָצוֹר (gebildet wie גָּדוֹל, קָטוֹן), der (ihr) Entsprossene oder auch der Gesprosste, und zwar, wie der seltnere Plural διὰ τῶν προφητῶν besagt, an mehr als nur einer prophetischen Stelle so geheissen, zumal aber Jes. 11, 1 נֵצֶר und Sach. 6, 12 אִישׁ צֶמַח. (Vgl. S. 345.) Wie aber nach Christus die Christen benannt sind, ebenso dieselben von Ναζωραῖος auch ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, jenes Act. 11, 26., dieses 24, 5.

Matth. 3, 1—3. Das Portal zum Eintritt Jesu in seine messianische Wirksamkeit. Noch während er dort in Nazareth wohnte (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις V. 2), „kommt Johannes der Täufer an, predigend in der Wüste Judäa's", und zwar Busse predigend: μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, denn „genaht sey die Herrschaft des Himmels" auf der Erde, wo Gott Selbst in Wahrheit König ist, מַלְכוּת מַלְכֶּךָ (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), sowie auch wir täglich beten: „Vater unser, der du bist im Himmel, es komme dein Reich, es geschehe dein Wille!" Johannes war nämlich der von Jesaja Geweissagte (40, 3) als „Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Steige!" So hob ja das jesajanische Trost-Buch an (C. 40 ff. „Tröstet, tröstet mein Volk"), nachdem am Schlusse des ersten Buchs C. 39 die Wegführung dieses Volks in das Elend geweissagt worden. Bei der endlichen Heimkehr unter Jehovahs Führung eilt nun ein Herold (קוֹרֵא, κηρύσσων, zugleich alliterirend) voraus. Im vollendeten Sinne erfüllt ist diese Heimkehr aber erst in Jesu Christo, welchem dort als Herold Johannes voraufging. Jesaja aber fährt gleichsam mit Tracirung der einzuebnenden Königsbahn weiter fort, was indess Matthäus, als damals noch nicht erfüllt, übergeht: jedes Thal solle erhöht und jeder Berg und Hügel erniedrigt, das Gekrümmte gerade und das Rauhe zur Ebene werden, was im höheren Sinne eine Ausgleichung nicht allein moralischer, sondern namentlich auch aller socialen Dissonanzen bedeutet. Wer dann auf diesem gebahnten Wege erscheinen werde, sagt der 5. V. des Propheten: „und es offenbart sich die Herrlichkeit Jehovahs, und es siehet's (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ LXX) alles Fleisch zugleich." Ist dieser Theil der Weissagung, also eben dass alles Fleisch den Herrn in seiner Herrlichkeit gesehen,

in der ersten Erscheinung Christi noch nicht erfüllt, und eben darum auch von dem Evangelisten dort übergangen, so blickt der Seher um so klarer auf die Wiedererscheinung Christi in seiner Herrlichkeit, wovon später auch bei dem Evangelisten 24, 30 τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου — καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον — (wofür Apoc. 1, 7 ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός), sowie 16, 27 μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, 25, 31 u. a., wo also in Ihm der Vater auch nach aussen sichtbar (Joh. 14, 9) und so das Wort des Propheten, dass Jehovahs Herrlichkeit kommend sich offenbaren werde, allseitig vollkommen realisirt seyn wird.

Matth. 4, 1—11 u. Parall., s. Neueste Bibelstud. S. 100ff.: mit (V. 4) γέγραπται· οὐκ' ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ., wo (S. 120) das ἐπί ebenso wie עַל der Grundstelle (Deut. 8, 3) trefflich erläutert wird durch Ps. 104, 15 לחם לבב־אנוש יסעד, also eben durch das Herz stützendes Brot ebensowie durch unser er- und unterhalten.

Matth. 4, 12—16. Nach des Täufers Gefangennehmung entwich Jesus nach Galiläa, siedelte aber von Nazareth über nach Capernaum am galil. Meer im Grenzgebiet von Sebulon (westlich) und Naphtali (nordöstlich vom Jordan bei dessen Einmündung in den See Gennesareth), also nach Untergaliläa, dem nunmehrigen Centralschauplatze der Arbeit Jesu. Aber auch hierin folgte er nur einer so zu erfüllenden alttestamentlichen Specialweisung, Jes. 8, 22f. 9, 1f.: „Wie die Vorzeit verächtlich hinsah nach dem Lande Sebulon und nach dem Lande Naphtali, so die Nachzeit achtet hoch den Seeweg (entlang und bis) jenseit des Jordan, den Heidenkreis“ (גליל הגוים). Demnach erstreckt sich die bezeichnete, einst so verachtete und nun so illustrirte Gegend, das heidnische Galiläa (mit seinen vielen canaanitischen Volksüberresten), den Weg am See entlang bis jenseit des Jordan: denn während Capernaum, der eine Brennpunct, westlich vom See, ist ein anderer, z. B. Bethsaida (Luc. 9, 10), oben im Osten desselben. Hiernach ist bei Jes. ein *oraculum specialissimum idque geographicum*. Auf dieses Wo folgt das Was. Bei dem Evangelisten ist der Schluss von V. 23 im Original des Propheten sogleich (sey es nun im

Vocativ oder im Nominativ) mit 9, 1 folgender Epexegese zusammengenommen: „das Volk, das da sitzt in Finsterniss, hat Licht gesehen ein grosses, und die da sitzen in Todesland und -schatten (gleichs. in einer oberirdischen Gruft und wie lethargisch), Licht ist aufgegangen über ihnen.“ (S. ob. S. 390 zu Jes. a. a. O. und 9, 2.) — Alle jene geographisch fixirten Puncte und Linien treffen nun eben in Capernaum (zu deutsch Trostendorf), dem so providentiell erwählten Centralorte der Wirksamkeit des Heilandes — westlich vom Jordan, während das in jene Wirksamkeit nur peripherisch miteingeschlossene Peräa, πέραν, im Osten, — zusammen, als in dem sonach gleichsam mathematisch gegebenen ständigen Wohnsitze Christi, diesem vorher so ganz obscuren, ja, trotz dieser *Topographia prophetica mirabilis, latitudine et longitudine ad punctum conveniente* (Bengel), im ganzen Alten Testament ungenannten, nun aber durch jenes Licht der Welt plötzlich auf den Berg, ja bis zum Himmel (11, 23 f.) erhobenen Städtlein, um dessen so gleichzeitig mit vorausbezeichnete Ruinen sich noch heute grosse wissenschaftliche Expeditionen ferner Welttheile mühen.

Matth. C. 5 s. ob. S. 272.

Matth. 5, 24 verbindet sich mit V. 25 so, dass man dort zu dem zürnenden Feinde versöhnlich gehen, hier dem versöhnlich kommenden Feinde sich nicht entziehen soll. Das Gebiet aber ist dort das heilige und göttliche, hier das bürgerliche und obrigkeitliche.

Matth. 6, 16. Auf die Versöhnlichkeit, die auch selbst erst Vergebung empfängt, folgt: wenn ihr aber, um Vergebung zu erhalten, fastet, so werdet nicht (μὴ γίνεσθε, dies gegenüber einem inneren Seyn) cet.

Matth. 6, 18. „Dein Vater, der (eben im Verborgenen ist und) siehet in dem Verborgenen“, dürfte vielleicht auch Mitbezug haben auf das nach aussen ganz abgeschlossene Allerheiligste des Tempels mit der lichten Schechina selbst, denn Gott wollte „im Dunkel wohnen“ (1 Kön. 8, 12).

Matth. 6, 19 f. Im Gegensatze weltlichen Calculs, wird doch gerade das Sichtbare unsichtbar (ἀφανίζ.); massive Schätze sind vergänglich, bleibend dagegen nur unsichtbare (im Himmel).

Matth. 8, 16 f. Unterschieden werden die vielen Besessenen (δαιμονιζόμενοι) und die Kranken (κακῶς ἔχοντες), welche Jesus daher auch verschieden behandelt. Von den Ersteren heisst es nämlich: „er trieb aus die Geister durch ein Wort", von den Letzteren: „er heilte sie alle" (ohne directe Angabe eines Mittels). Nach der als so erfüllt hinzugefügten Weissagung (V. 17 näml. Jes. 53, 4) aber trug der göttliche Arzt die angenommene Krankheit (נשׂא, λαβεῖν) auf Sich über (סבל, βαστάσαι, von Bürden), immerhin ein Geheimniss, gleichwie auch die mehr als congruente, nur höchst potenzirte „Tragung der Sünden der Welt" selbst (da *una animae et corporis corruptela*, Bengel), eben dadurch aber „ein Schmerzensmann und leidenvertraut" (Jes. V. 3). Demzufolge war das Heilmittel für die leiblichen Krankheiten (nicht über die Dämonischen) Seine heilige Person, auf welche er jene Schwächen übernahm, wie es z. B. auch bei dem blutflüssigen Weibe geschah, wodurch ihm fühlbar eine Kraft entging (Luc. 8, 46), und wie die Seinigen, als ihn die hülfesuchende Menge bedrängte, selbst sagten, ὅτι ἐξέστη, dass er „ausser sich sey", gleichsam einer Ohnmacht verfallend (Marc. 3, 21 S. 459 f.); wovon die begleitende Entkräftung magnetisch operirender Naturärzte nur ein sehr fernes Analogon ist.

Matth. 8, 21. Ein, nach Luc. 9, 59 von Jesu so eben zur Nachfolge wirksam aufgeforderter, Jünger bat den Herrn, nur noch „ihm zu gestatten, zuvor hinzugehen und seinen Vater zu begraben" (πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου), worauf Jesus: „folge Mir", καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς (sonach die ersteren νεκροί, um „ihre Todten begraben" zu können, zwar noch am Leben, aber am Geist ebenfalls Todte). Und Lucas fügt noch hinzu, Er solle hingehen und ausbreiten das Reich Gottes (σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Hieraus ist vielleicht Folgendes bemerkenswerth: 1) dass der Bittende auch nach jener abschläglichen Antwort und vielmehr erneuter Berufung dieser werde Folge geleistet haben, da er von Matth. eben unter die weiteren „Jünger" (μαθηταί) gezählt wird; 2) die (nach Luc.) sich entsprechende Wiederkehr des negativen ἀπελθεῖν, bez. zum Begräbniss, oder zur Missionspredigt; 3) die aufzuwerfende Frage, ob der Vater schon todt war oder bis dahin von dem

Sohne auch noch gepflegt werden sollte, was auch Bengel freistellt *(sive pater discipuli hujus jam tum mortuus erat sive senex morti vicinus)*, wovon das erstere trotz der im Orient alsbaldigen Beerdigung nicht allein als das ungleich minder Härtere, sondern auch schon wegen des einfachen θάψαι mit der ihm entsprechenden Antwort τοὺς νεκρούς κ. τ. λ. unstreitig das Näherliegende ist. 4) Was ist in dieser Antwort das active Subject und was das passive Object? Ist also ersteres τοὺς νεκρούς oder τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς? M. a. W.: sind οἱ νεκροί die Todtengräber oder sind es οἱ ἑαυτῶν νεκροί? Beides ist ja möglich. Im ersteren Falle sind es die (wie Joh. 5, 25) erstorbenen Angehörigen des Gestorbenen; im andern Falle sind es die ebenfalls hinsterbenden (vgl. Röm. 8, 10) blossen Familienglieder als solche, nicht dem unsterblichen „Reiche Gottes" angehörig, wogegen *hic discipulus debebat abnegare patrem suum* (Beng., vgl. ob. τὸν πατέρα μου). Die einfache Wortfolge wie auch der Artikel vor νεκρούς empfiehlt die erstere Annahme.

Matth. 10, 5 f. s. ob. S. 99 f.

Matth. 11, 7ff. 10. Auf die gesandtschaftliche Anfrage des Täufers, ob Jesus sey der da kommen solle (V. 3), erhalten diese Botschafter die Antwort (V. 4 f.), zurückzumelden, was sie sähen und hörten (Wunder an Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Tauben und Todten; und Worte, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται). Indem sie nun fortreisen (πορευομένων, Partic. Praes.), also es selbst noch hören und auch dies vermelden konnten, giebt Jesus vor den Volksmassen (ὄχλοι) sein Zeugniss über den Täufer ab. „Was sie denn draussen in der Wüste hätten schauen wollen?" Bei den nunmehrigen drei Specialfragen ist das je erste griechische Wort das massgebende. Ob etwa ein Rohr, von Wind bewegt (physisch oder moralisch, oder beides)? Wenn das nicht, ob etwa einen Menschen in weichen Kleidern? Die seyen in Häusern und zwar der Könige! Oder einen Propheten? Richtig; aber Johannes sey auch noch mehr als dies! Der steigende Nachdruck dieser drei Fragen liegt, wie gesagt, auf dem je ersten Worte des Originals, nämlich 1) κάλαμον; ein Rohr, aus den Wüsten-Vegetabilien, also unter der menschlichen Sphäre; 2) ἄνθρωπον; einen wirklichen, aber auch gewöhnlichen Menschen, und zwar „in weichen Kleidern", wodurch schon der

Weg zur dritten Frage (von rauher Kleidung, wie Elias 2 Kön. 1, 8) angebahnt wird, nämlich 3) προφήτην; einen (göttlichen) Propheten, also mehr als einen blossen Menschen, zugleich auch mit der Gradation von Weichling in 2. zu dem rauhen Gewande des Propheten in 3. Aber auch noch mehr als ein alttestamentlicher Prophet (περισσότερον προφήτου) ist Johannes. Er ist nämlich der am Ausgange des Alten Bundes geweissagte Prophet des Einganges zum Neuen Bunde, Mal. 3, 1 „Siehe, ich sende meinen Botschafter, und er bahnt einen Weg vor Mir, und sofort (פתאם, unmittelbar ihm nach) kommt zu seinem Tempel der Herr, den Ihr suchet, und der Bundesmittler, den Ihr liebet, siehe er kommt, spricht Jehovah Zebaoth." Hat es aber Dieser gesprochen, dann kommt mit und in dem verheissenen Herrn und Mittler eines Neuen Bundes zugleich Er selbst, denn der Bote, heisst es, „bahnt den Weg vor Mir", so dass also auch hier der Vater in dem Sohne ist und kommt. Daher konnte der erschienene Herr auch jenen alttestamentlichen Text durch Modification der Suffixa (wie sie auch selbst LXX hier nicht kennen) verdeutlichen, indem er *promiscue*, wie ohne Variante und gleichlautend bei Luc. 7, 27 geschrieben steht, anstatt דרך לפני („einen Weg vor Mir"), sagen durfte τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου („Deinen Weg vor Dir") ebensowie auch zuvor ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, wodurch es zum directen Worte des nun durch ἐγώ entsprechend noch mehr hervorgehobenen und zu dem Sohne sprechenden Vaters wird, welcher in dem Sohne erscheint. (Vgl. ob. Matth. 3, 1—3 S. 446 f.) Wegen dieser freien Aneignung lautet auch die Anführung allgemeiner nur γέγραπται, während Marc. 1, 2 genau denselben und ganz gleich formirten Inhalt solenn mit Jes. (καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, nicht ἐν τοῖς προφήταις, A u. T. R.) 40, 3 פנו דרך יהוה וגו׳ (S. 398 f., vgl. 159 f. 458) als dem grösseren und umfassenderen Propheten verschmelzt.

Matth. 11, 12. Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται kann nur heissen: das Reich Gottes wird mit Gewalt gelehrt und aufgedrungen, was die Parallele Luc. 16, 16 εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται ebenso wie der Gebrauch von βιαζ. Gen. 33, 11 (LXX für פצר) bezeugt.

Matth. 11, 16 f. „Dieses Geschlecht — gleicht Kindern,

sitzend auf den Märkten und (καὶ AL, geg. das auflös. ᾱ ℵB) zurufend den anderen," (καὶ) λέγουσιν. Dieses letztere (λέγουσιν) ist nicht Verb. fin., sondern Dat. des Partic. gleich den vorausgehenden καθημένοις καὶ προσφωνοῦσι, wodurch nicht nur diese Darstellung geschlossner erscheint, sondern auch das Gleichniss mehr zusammengedrängt wird, dessen Anwendung mit γάρ V. 18 so noch unmittelbarer anschliesst. Uebrigens ist das Zurufen (προσφωνεῖν) auch wirklich etwas vom λέγειν Geschiedenes.

Matth. 14, 30. Petrus, auf dem Meer wandelnd, „sah den Wind stark", indem er diese Stärke des Windes an den durch ihn bewirkten Bewegungen der Wellen wahrnahm, über die er hinschreiten musste und auf welche doch gewiss, und nicht in die Luft hinein, sein Blick gerichtet war, wie er denn infolge dieses Wogens und noch mehr des immer erschreckenderen Daraufhinsehens anfing unterzusinken.

Matth. 16, 16. Auf Jesu Frage an seine Jünger, wofür die Leute ihn, des Menschen Sohn, hielten, erfolgten verschiedene Antworten (für Johannes d. T., Elia, Jeremia oder einen Propheten überhaupt), worauf Petrus sein Bekenntniss that: „Du bist der Christ, der Sohn Gottes, des lebendigen." Nun ist zwar „des Menschen Sohn" nach Dan. 7, 13 eben auch schon der Christ selbst, aber Petrus bezeichnet ihn, im unmittelbaren Rückgange auf die Frage Jesu, anders, nämlich als „den Sohn Gottes", so dass hier eine Beziehung zwischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (V. 13) und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, obwohl sie nur einander ergänzen, unverkennbar ist, worauf dann (V. 17 f.) auch die hochherrliche Anerkennung und Auszeichnung des nur mit Gottes Offenbarung so bekennenden Simon (Petrus) erfolgt, dass eben dieser Sohn Gottes auf diesen Felsen seine Kirche bauen und dann die Pforten der Hölle diese nicht überwältigen werden, — also Bau gegen Bau, Veste gegen Veste, Pforten gegen Pforten gekehrt, erstere eine anrückende Front, letztere aber eben auf Fels gegründet.

Matth. 19, 3 ff. s. ob. S. 272 ff.

Matth. 21, 2—7 s. ob. S. 157 f., unt. Joh. 12, 14 ff.

Matth. 21, 15—17. Als bei dem Tempeleinzuge Jesu die Hohenpriester und Schriftgelehrten die Wunderdinge von diesem sahen und die Hosiannarufe von der Procession her auch noch im Tempel durch die Kinder fortsetzen hörten, wurden sie unwillig und fragten Jesum, ob er höre, was diese sagten (ohne

solcher Huldigung zu steuern)? Jesus aber verwies sie einfach auf Ps. 8, 3: „aus dem Munde von Unmündigen und Säuglingen hast du begründet eine Macht (Verherrlichung)“, — mit dem Schlusse des V.: „um zu beschwichtigen Feind und Rachgierigen“. Und in der That waren die so höchst „feindseligen und rachbegierigen“ Hohenpriester und Schriftgelehrten auch hier durch die Kinderrufe „beschwichtigt“, denn unbehelligt verliess sie Jesus und ging aus der Stadt hinaus nach Bethanien und übernachtete da auf dem Lande (ηὐλίσθη).

Matth. 22, 34—46. Frage und Gegenfrage. Ein Gesetzlehrer aus den Pharisäern fragte Jesum versuchlich V. 36, „welcherlei Gebot (ποία, wie beschaffen d. h. nach Massgabe seiner innern Bedeutung) gross sey im Gesetz?“ also nur eine Frage der Categorie, welche letztere aber in zwei concreten Antworten in der That auch principiell erschöpft wird, nämlich a) Deuteron. 6, 4 f. „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüthe“ — sey „das grosse und erste Gebot“ (V. 37 f.); und ein zweites ihm ähnlich (ὁμοία), nämlich b) Levit. 19, 18 „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst“: in diesen zwei Geboten (als Inbegriffen der ersten und der zweiten Gesetztafel) ressortire das ganze Gesetz und die Propheten (V. 40). Demnach also wirklich das *summum principium* der Gebote, des Gesetzes wie auch der hierauf zurückgehenden Propheten, also des gesammten alttestamentlichen Gotteswortes von תורה ונביאים, damit aber keine blosse Exemplification, sondern die mit ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; begehrte Definition, knapp und dennoch durch Erstreckung auch noch auf „die Propheten“ sogar überreich. So die Antwort Jesu. Nun aber auf das Motiv jener Versuchungsfrage moralischen Inhalts eine dogmatische Gegenfrage an die versammelten Pharisäer (V. 41 f.): Wess Sohn der Christ sey? Die Antwort lautet: Davids (also eines Menschen). Worauf Jesus (V. 43): wie dann David im Geist diesen seinen Sohn (Ps. 110, 1) einen, ja seinen Herrn heisse? Hierin lag der apagogische Beweis dafür, dass der Christ keines Menschen, auch nicht des so gefeierten fürstlichen Davids Sohn, sondern dass er Gottes Sohn sey, wie in dem angezogenen Psalm sogleich weiter Gottes desfallsiges Decret zur Theilnahme dieses Gottessohnes an der

Weltherrschaft (V. 1—3) ebensowie auch dessen Priesterthum (V. 4) folgt.

Matth. 23, 35. Ueber das scheinheilige Pharisäergeschlecht kommt das in einem fort vergossene (ἐκχυνόμενον, wie ganz dasselbe Partic. Praes, bald auch von dem Blute Christi selbst 26, 28 steht) gerechte Blut von dem Abels an bis zu dem Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου. Der hinzugefügte Tödtungsplatz von diesem als „zwischen dem Innentempel und dem Vorhofsaltar", also innerhalb zweier höchstgeweihter Stätten, gewiss ein sacrosanctes Asyl, stimmt genau mit 2 Chron. 24, 21., diesem andern Pole des hier durch Anfang und Ende mit historischem *terminus a quo* und *ad quem* zusammengenommenen Alten Bundes, wovon eben den Gegenpol das Buch mit Abels Ermordung, Genesis C. 4, bildet. Nun heisst aber der Zacharias der Chronik (V. 20. 22) „Sohn Jojada's. Diese partielle Differenz erklärt sich aus der Flüssigkeit gerade bedeutungsvoller alttestamentlicher Namen: Jojada (יהוידע) heisst „von Jehovah anerkannt", Barachias, ברכיה, „von Jehovah gesegnet", und ein drittes, was für Zacharias selbst (זכריה „Jehovah gedenkt") LXX a. O. substituiren, Ἀζαρίας (עזריה) „Gott-Hilf". Durchaus identisch ist demnach die Bedeutung speciell der beiden Vaternamen Barachias und Jojada, ebensowie z. B. auch ein- und derselbe König Jojakim (יהויקים) und Eljakim (אליקים), d. h. beidemal „Gott errichtet", heisst.

Matth. C. 24 s. Bibelstud. II S. 129 ff.

Matth. 24, 16. Bei der heidnischen Umzingelung der Stadt und Entweihung der heiligen Stätte οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ (Luc. 21, 21 εἰς) τὰ ὄρη. Woher dieser so eigenthümliche Zug in den prophetischen Weisungen, dann „auf und in die Berge zu flüchten?" Künöl und Fritzsche verweisen auf Bergung in Klüften bei feindlichen Einfällen (Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6), Bengel auf die thatsächlich folgeleistende Flucht der Christen nach Pella. Nun hat aber der Herr selbst in seiner Weissagung von dem Zeitcharacter bei seiner Wiederkunft auf zwei auch sonst parallele alttestamentliche Typen verwiesen, auf die Wasserfluth zur Zeit Noahs und auf die Feuersgluth zur Zeit Lots, s. bes. Luc. 17, 26 f. 28 ff. mit 32. Letzteres beruht bekanntlich auf Genes. 19. Da heisst es nun V. 17 „siehe nicht hinter dich und bleibe nicht stehn im

ganzen Jordankreise, bergwärts rette dich (להמלט ההרה, LXX εἰς τὸ ὄρος σώζου), damit du nicht hinweggerafft werdest", worauf, ausser der nachdrücklichen Erinnerung an das zu ihrem Verderben zögernde Weib Lots als ein Warnungsexempel im N. T. Luc. 17, 32., im A. T. auch noch die entsprechende Erwiderung Lots Gen. 19, 19 folgt: „Ich werde nicht können mich retten bergwärts" (להמלט ההרה, διασωθῆναι εἰς τὸ ὄρος); es möge ihm daher vergönnt seyn, in das kleine Zoar und dann noch weiter auf das Gebirg im Osten (später Moab und Ammon (s. ob. S. 430 Zeph. 2, 9) zu flüchten (V. 20—22, 30 vgl. 37f.). Also auch dieser vorbildliche Zug, der Flucht und Rettung der auserwählten kleinen Schaar in die Berge, sollte von Sodoms Feuerzerstörung mit herübergenommen werden in die Jerusalems, eine Mahnung, welcher die Christen dann eben durch ihre Flucht nach Pella (in Peräa, und zwar der südlichsten Hügelstadt der Decapolis, s. Herz. RE. XX, 390 f.) auch nachgekommen sind.

Matth. 24, 37 ff. Bei jener Vergleichung der Zeit vor der Sündfluth mit der vor der Wiederkunft Christi wird hervorgehoben die ganz gleichartige Gepflogenheit von Essen und Trinken (ἦσαν τρώγοντες καὶ πίνοντες, wofür Luc. 17, 27 ἤσθιον, ἔπινον) und von Heirathen und Verheirathen (γαμοῦντες καὶ ἐκγαμίζοντες, Luc. ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, vgl. unt. S. 471). Die Zusammengehörigkeit dieser beiderseitigen Characteristica zeigt sich in der unbeirrten Fürsorge für Conservirung des individuellen Lebens ebenso wie des der Generationen, als ginge es so fort bis in Ewigkeit. In der berührten Parallelstelle Luc. 17, 28 ff. kommt auch noch die Analogie von der Zeit vor Sodoms Untergang durch Feuer hinzu, wo, ausser Essen und Trinken, aber mit Uebergehung des gerade dort nicht so regulären [Aus- und Ein-]Heirathens, der tägliche Marktverkehr im „Kaufen und Verkaufen" für die laufenden Bedürfnisse, und ebenfalls die unbeirrte Sorge für die Zukunft durch „Pflanzen und Bauen", also im Natur- und Kunstgebiet, genannt wird. (Vgl. 1 Petr. 3, 20.)

Matth. 25, 14 ff. Diese Parabel von den verschiedenen Talenten und ihren Verwendungen sowie von deren Folgen für die Verwalter, mit noch viel verschiedneren Auslegungen, erhält ihr Licht von der Zeit und Lage, wo sie gesprochen

worden ist. Sie steht in der eschatologischen Parabelreihe Matth. C. 24—25; Marc. 13, 34—36; und Luc. 19, 11 ff. berichtet ausserdem, dass sie auf dem Wege und schon nahe bei Jerusalem, vor dem Leiden Jesu, vorgetragen worden ist. Daher handelt sie eben von einem weit fortreisenden Edelmanne (ἄνθρωπος εὐγενής, Luc.), welcher seine Habe den eignen Dienern (τοῖς ἰδίοις δούλοις, Matth.) zur interimistischen Verwaltung in verschiedener Höhe (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, Matth.) übertrug. Dies sind die apostolischen Jünger des Herrn, und die ihnen anvertrauten Talente sind weder irdische noch geistliche Güter, noch auch überhaupt Berufssphären, sondern ganz specielle Sprengel mit mehr oder weniger reichlicher Gelegenheit, darin Gutes zu „schaffen" (πράσσειν) und dieselben virtuell zu mehren, gleichsam als Bischöfe, oder bez. Erzbischöfe, oder als Pastoren eben je nach den überwiesenen „Pfunden". Nach der Wiederkunft dieses Herrn werden sie ihre Errungenschaften aufzuweisen haben, und wer das Seinige gut verwaltet hat, wird eingehen zu seinem Herrn in dessen Herrlichkeit (εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου Matth. V. 21. 23), um, nach der Bewährung im diesseitigen Geringen (ἐλάχιστον, Luc.), über Mehr gesetzt zu werden, wohingegen der feige und träge, laue und kalte Verwalter seines Talentes, das er, nicht einmal auch nur den niedrigen Wechslerzins dafür suchend, in der Erde vergrub, hinausgestossen werden soll in die äussrere Finsterniss zu Heulen und Zähneknirschen (V. 30 f.).

Matth. 26, 14 s. ob. S. 119 f.

Matth. 26, 31 f. Auf dem Wege zum Oelberge in der Nacht des Verraths sprach Jesus zu seinen Jüngern, obschon sie, Petrus voran, alle versicherten, eher mit ihm zu sterben als ihn zu verleugnen: „Ihr alle werdet euch ärgern an mir in dieser Nacht, denn geschrieben steht (was also nach Gottes vorbedachtem Rathe geschieht): 'Schlagen werde ich den Hirten und werden zerstreut werden die Schafe der Heerde' (τῆς ποίμνης, einer bisherigen Einheit)," — ein Zusatz, welcher die dann eben hirtenlosen Jünger einigermassen entschuldigt. Wer aber wird den Hirten schlagen? Nach dem Citat Sach. 13, 7 selbst, als einem נאם יהוה, ist es Gott, wenn auch durch eines seiner unabsehbaren Werkzeuge, ja sogar durch einen der Jünger, wobei übrigens das originale הַךְ („schlage") wohl

mehr permissiv gemeint ist. Aber (δέ V. 32) es wird vorübergehen (im Originale wohl zunächst das nun im Masc. personificirte schlagende Schwerdt): der niedergeschlagene Hirt wird wieder auferweckt werden und dann (μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με) seinen zerstreuten Schafen ein sie wieder zu Einer Heerde sammelnder Hirt und Führer seyn: προάξω ὑμᾶς, mit deutlicher Wiederaufnahme oder vielmehr Weiterführung des Hirtenbildes. Dass sich übrigens dieses als Viaticum sofort mitgegebene Trostwort ebenfalls noch an jene alttestamentliche Weissagung anschliesst, erhellt ganz besonders aus der griechischen Uebersetzung des והשׁבתי ידי על־הצערים, „und werde ich zurückführen meine Hand über die Kleinen", durch καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς μικρούς, worin ja dieses ἐπάξω mit jenem neutestamentlichen προάξω deutlich zusammenklingt, während die verwaisten Jünger selbst (ὑμᾶς) auch sonst als die μικροί (klein, gering) bezeichnet werden, wie 10, 42. Marc. 9, 42 vgl. Luc. 12, 32 μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον!

Matth. 26, 47 ff. s. ob. S. 125 f.

Matth. 27, 3—5 s. ob. S. 127 ff.

Matth. 27, 9 f. s. ob. S. 147 f.

Matth. 27, 51—53 ist in den wunderbaren Begleitungen des Todes Jesu eine nicht oratorische, wohl aber reale Gradation mit genetisch fortgehender Bewegung vom Centrum nach aussen und unten, nämlich 1) Zerreissung des Tempelvorhangs von oben an (was besonders auch denkwürdig!) bis unten entzwei (V. 51^a — Centrum); 2) Erdbeben (V. 51^b — zugleich Basis des Tempels); 3) Felsenzerreissung (V. 51^c — Grund und Halt der Erde); 4) Gräberöffnung (V. 52^a — in den Felsen) und zwar bis in den Hades hinunter, weil 5) mit Auferweckung darin schlafender Heiligen (V. 52^b), welche aber, da sie einen weiten Weg hatten (vgl. πορευθείς 1 Petr. 3, 19), erst nach der Auferstehung des Herrn, als des Erstlings von denen, die da schlafen, in die heilige Stadt kamen und Vielen erschienen (V. 53), letzteres zugleich ein Vorspiel und „Mysterium" der einstigen Auferstehung aller Heiligen, um in „die heilige Stadt" des himmlischen Jerusalems einzugehen. —

Matth. 27, 57 f. s. ob. S. 185 f.

Matth. 28, 4. Die lebenden kriegerischen Grabeshüter wurden „wie Todte" (ὡσεὶ νεκροί), aus Furcht vor dem Engel,

als der von ihnen bewachte Todte (νεκρός) ins Leben zurückkehrte. Wundersame Wechselwirkung, in Begleitung eines freilich viel grösseren, weltbewegenden Wunders!

Matth. 28, 16—20. S. vom Verf. „die Stiftung der Heidenmission auf dem Berge in Galiläa. Missionsfestpredigt üb. Ev. Matth. 28, 16—20", Zwickau 1865. — Mit dem souveränen ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (V. 18) steht (auch ohne οὖν nach B [LACHM.]) im innern Zusammenhange 1) die geistliche Inbesitznahme „aller Völker" durch die ebendazu ausgesendeten Jünger, und zwar 2) durch die „Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes", denn durch jene universale Weltmacht steht der Sohn nun neben dem Vater, sowie zwischen dem Vater und dem Heil. Geiste, so dass auch dem Vater nichts entzogen ist, denn dieser hat es dem Sohne „gegeben" (vgl. 11, 27. Joh. 3, 35. 13, 3; 17, 2 u. a.).

Evangel. Marci 1, 1ff. — V. 1 ist nicht Ueberschrift, wo auch ἀρχή ziemlich müssig und mechanisch wäre, sondern wohl in enger Verbindung mit dem, ausser wenn man das sehr entfernte ἐγένετο Ἰωάννης V. 4 correlat findet, sonst ebenfalls structurlosen, καθώς V. 2: „der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo — war entsprechend der alttestamentlichen Weissagung des Jesaja", welcher auch das, nur einleitende und darum auch verkürzte, Wort des Mal. (V. 2), dieses letzten Propheten des A. T. über den ersten des N. T. (den Vorläufer Jesu) nach Priorität und Superiorität beherrschte und deshalb auch allein genannt wird (s. ob. S. 159 f., vgl. 451). — Die V. 4 durch אBL bevorzugte LA. ὁ βαπτίζων (ebenso wie auch 6, 14. 24 substantivisch) duldet darauf kein καί vor κηρύσσων (B), was aber nun zusammen der alttestamentlichen Vorhersagung genau entspricht a) durch ἐν τῇ ἐρήμῳ, hiernach jetzt mit κηρύσσων zu verbinden, da Johannes nicht eigentlich in der Wüste taufte, und ἐγένετο Ἰωάννης allein etwas sehr kahl stünde, noch anders als Joh. 1, 6 ἐγένετο ἄνθρωπος π. τ. λ., gemäss dem בַּמִּדְבָּר Jes. 40, 3; b) durch κηρύσσων (קוֹל קוֹרֵא, φωνὴ βοῶντος, Jes.), und auch c) durch βάπτισμα μετανοίας (פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה und רַשְּׁרוּ, ἑτοιμάσατε κ. τ. λ. als Zuruf), wie denn β. μετανοίας gewiss die erst auf Grund der Busse, und

somit der Aufforderung μετανοειτε, erfolgte Waschung bedeutet. Daher auch in der Parallelstelle Matth. 3, 6 καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, und in analoger Ordnung auch Marc. 16, 16 ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται.

Marc. 3, 4 (Luc. 6, 9) ob es am Sabbath erlaubt sey, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι. Hiervon gehört ψυχήν nur zu σῶσαι, nicht auch zu ἀποκτεῖναι (Luc. ἀπολέσαι), welches den Gegensatz zu dem ganzen ψυχὴν σῶσαι bildet, da sonst, auss. and., die Wortfolge wohl eine andere seyn, ψυχὴν nach σῶσαι oder ἀποκτεῖναι (ἀπολέσαι Luc.) stehen würde.

Marc. 3, 15 könnte καὶ ἔχειν ἐξουσίαν nach ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτ. κηρ. auch viell. abhängen von ἐποίησε δώδεκα, vgl. V. 16.

Marc. 3, 20 ff. Jesus im Hause mit den Jüngern ist von der Menge so umlagert, dass er nicht einmal speisen kann. Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη (V. 21). Ginge hier ἐξῆλθον (nun im Aor.) zurück auf ἔρχονται εἰς οἶκον, wäre es also ein Heraustreten aus dem betretenen Hause, dann wären οἱ παρ' αὐτοῦ jetzt eben darin gewesen, also die Anhänger, eigen benannte Jünger Jesu. Diese Freunde Jesu, durch die Menge darin von ihm abgedrängt, hätten von der Bedrängung Jesu gehört und zu einander und den Draussenstehenden gesagt: „er ist (vor Erschöpfung) ausser sich", ἐξέστη, und ihn halten wollen (κρατῆσαι). Sind sie aber dazu „hinausgegangen", so müsste auch Jesus, durch das Gedränge im Hause genöthigt, vorher hinausgegangen seyn. Nun ist aber das Nächstfolgende, V. 22—30 (ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει) nur eine Episode, angeschlossen an eine ähnliche Blasphemie gegen den Herrn als einen Dämonischen (z. B. Joh. 10, 20f.), wie sie auch jenes ἐξέστη (nun als Besessenseyn) enthielt, weshalb auch der weitere V. 31 nach A durch οὖν („also", wofür aber ℵBCL, Lachm., Tischend. 8 nur zeitlich consecutiv καί) wieder direct anknüpft an den eben in Rede stehenden V. 21. Dadurch wird nun jenes fragliche οἱ παρ' αὐτοῦ (seine Angehörigen, seine Leute) erklärt durch „seine Mutter und seine Brüder", und diese stehen draussen und lassen ihn hinausrufen, da sie vor dem Gedränge nicht hineinkönnen. Das ist die Situation: der Herr drin V. 20 und um ihn (sitzend oder stehend) die Volksmenge, während seine Mutter, Brüder und Schwestern

draussen ihn suchen (V. 32), deren Ablehnung Jesus selbst durch jene wohlmeinende Volksaufmerksamkeit motivirt (V. 33—35). Hiernach ist denn jenes ἐξῆλθον V. 21 absolut, d. h. ohne Bezug auf ein vorheriges Hineingehen in das Haus, gemeint. „Seine Leute, seine Verwandten, nachdem sie hiervon gehört, gingen aus (von ihrem Heim) und wollten ihn festnehmen" (κρατῆσαι), indem sie eine ähnliche Schmähredе von ihm ausstiessen (ἐξέστη) als die von entgegengesetzter Seite gekommenen (οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες) Schriftgelehrten (ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει V. 22, πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει V. 30).

Marc. 4, 26 ff. „Also ist das Reich Gottes wie (wenn) ein Mensch geworfen hat die Aussaat über die Erde hin, und er schläft und wacht auf, Nacht und Tag"* — das Lassen und Thun und deren Zeiten je nach einander, um eine lange stetige Periode von Passivität, und zwar diese noch der Saatarbeit voran, und von Activität, damit aber von Sorglosigkeit in Absicht auf die nun ohne des Landmanns eignes weiteres Zuthun und Wissen nur so ganz von selbst spriessende und wachsende und reifende Saat vor Augen zu stellen, bis zur Zeit der Ernte er nun selbst wieder Hand anlegt mit der Sichel.

Marc. 4, 38. Ἦν αὐτὸς ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων, „Er selbst war auf dem Vorderschiffe, auf das Kissen hin (-gegossen, oder auch das Gesicht darauf) schlafend".

Marc. 9, 49—50. Nachdem V. (43 ff.) 48 vom höllischen Wurm und ewigen Feuer die Rede gewesen, würde sich V. 49 πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, zumal mit γάρ, nur wieder ausschliesslich auf dieses Feuer beziehen, wenn nicht neu hinzuträte der Begriff des Gesalzenwerden (ἁλισθήσεται), was sich wieder durch die Gleichung (καὶ πᾶσα θυσ., wie oft das hebr. כל) mit dem sogar grundsätzlich zu salzenden Opfer (Lev. 2, 13) näher erläutert. Also ist auch πᾶς, wie sogleich πᾶσα θυσία, ein Person-Opfer, welches aber, um Gott zu gefallen, eben zu

* Schon dieser Zusatz („Nacht und Tag") hindert, jenen Zug auf Jesu nahes „Verlassen der Welt" zu deuten (s. Goebel., Theol. Stud. u. Crit. 1878. 4, 565 ff.), hiermit aber auch überhaupt auf das durch ihn in das Herz gepflanzte neue Leben, bis er seine messian. Berufsarbeit erfüllt.

salzen ist. Das Salz hierzu sind hier nun die Jünger, die also des feuernden innern Salzgehalts vor allen selbst bedürfen (V. 50). Der Zusammenhang des überaus knappen Ausdrucks ist demnach dieser: dem Feuer verfällt jeder, und zwar dereinst gewiss dem höllischen und ewigen, wenn ihn nicht das scharf würzende christlich-apostolische Feuersalz schon im Leben zu einem Gott wohlgefälligen Opfer gemacht hat.

Marc. 10, 17 ff. Als Jesus auf die Strasse ging, lief einer auf ihn zu und fragte ihn auf die Kniee gesunken: „Guter Meister, was soll ich thun, auf dass ich ewiges Leben ererbe? Die Anrede „guter Meister" ist eine etwas leichte, übrigens moralisch gemeinte, *captatio benevolentiae*. Aber eben hieran fasst ihn Jesus, um die gesuchte Antwort ertheilen zu können, durch die Gegenfrage: „was nennst mich du gut? Niemand ist gut, ausser Einer, Gott!" Hiernach giebt es nur die Alternative: entweder ist Jesus nicht „gut", oder er selbst ist „Gott" — worauf dann, nach einer Diversion über das „Thun" des Gesetzes, wonach jener gefragt hatte, schliesslich V. 21 zurückkommt: δεῦρο, ἀκολούθει μοι, „folge Mir nach!" Die Zwischeneinschaltung vom „Thun" kennt der Fragende bereits (τὰς ἐντολὰς οἶδας, V. 19); doch wird ihm, als einem Jünglinge, vor allen das 6. Gebot vorgeführt, noch vor dem 5., und nach dem 7., 8. und 9 f. wieder als ihm besonders geltend zum Abschluss das positive 4. (vgl. ob, S. 24 f.). Auf die Versicherung, dieses alles von Jugend auf für sich gehalten zu haben, sah ihn Jesus bedeutsam an, liebkosete ihn (wegen seines sittlichen Strebens und weitern Verlangens), und sagte ihm: „Eins (der Inbegriff von allem) fehlt dir! Gehe hin (ὕπαγε), was du alles hast, verkaufe und gieb Armen, und haben wirst du (statt jenes irdischen) einen Schatz im Himmel! Und dann komm her (δεῦρο, Gegensatz des ὕπαγε, welchem weiterhin das blosse ἀπῆλθεν V. 22 entspricht) und folge Mir (nachdem du aufgenommen das Kreuz, A)!"

Marc. 12, 28 f. Ein allererstes Gebot (ἐντολὴ πρώτη πάντων V. 28) ist jenes Deut. 6, 4 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, nämlich יהוה אלהינו יהוה אחד, was nicht zu übersetzen mit Luther „der Herr unser Gott ist ein einiger Herr", da so das zweite יהוה zum nom. appell. herabgedrückt würde. Die hebr. Accentuation verbindet יהוה אלהינו durch Merca und trennt es vom folg.

durch Tiphcha; und ebenso ist wieder יהוה אחד durch Merca verbunden, wobei P'sik nur etwa noch unserm Gedankenstrich entspricht. Danach ist die Aussage eine doppelte und parallele mit zwei Subjecten und zwei Prädicaten: „Jehovah ist unser (lieber) Gott; Jehovah ist Einer." Ebenso können auch LXX und danach unsere neutestamentliche Stelle κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, κύριος εἷς ἐστίν und Vulg. *Dominus Deus noster, Dominus unus est* verstanden werden. — In dem ethischen Folgesatze Marc. V. 30 καὶ ἀγαπήσεις κ. τ. λ. für das hebr. וְאָהַבְתָּ וגו׳ scheint im N. T. eine Redundanz durch das im Hebr. nicht stehende καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου stattzufinden (denn dasselbe in B tritt eben auch nur für ἐξ ὅλ. τ. καρδίας σ. ein): allein für die neutestamentlichen Zuhörer schien dies wegen des umfassenden Sinnes des hebr. לבב nöthig zu seyn, da dieses, das Herz, nicht nur Gefühls-, sondern zugleich Verstandesvermögen (διάνοια) ist, und ebenso ergänzt dasselbe ja auch der respondirende Schriftgelehrte V. 33 durch das gleichermassen eingeschaltete καὶ ἐξ ὅλ. τῆς συνέσεως.

Marc. 16, 9—20. Diese wegen des Auferstehungs- und Himmelfahrtsberichts (s. ob. S. 227f.) wie zumal wegen der specifischen Verheissung der Seligkeit an die im Glauben Getauften und wegen der Ankündigung der Unseligkeit der Ungläubigen (bei welchen der Character des Getauftseyns logisch-practisch von selbst fortfiel) so wichtige Pericope ist als originaler Text ebenso äusserlich wie innerlich gesichert, jenes unt. and. durch die Uncialhandschriften ACD(L), Peschittho (auch IREN. cet.), weggelassen wesentlich nur von B, während bei א, wo sie jetzt auch fehlt, der (spätere) Recognoscent D hier zwei ganze Blätter umgeschrieben, sonach ursprünglich etwas Anderes (also doch wahrscheinlich unsere Pericope, bei welcher er etwa an V. 17f. Anstoss nahm) vorgefunden hat. Der ohne sie zurückbleibende Torso, ein Schluss mit ἐφοβοῦντο γάρ („denn sie fürchteten sich"), ist kein Schluss, geschweige ein Evangelien-Schluss. Die als Ersatz angenähten sonstigen Formeln (s. Cod. L, vgl. GRIESB. comm. cr. II, 198) sind theils in Widerspruch mit jenen vorhandenen Endworten, theils ein Auszug des ächten Stücks. Zu diesen äusseren critischen Gründen kommt dann aber auch noch die innere Angemessenheit des im T. R. (auch LACHM.) vorliegenden

Abschlusses, wo V. 9 Ἀναστὰς δέ bestätigend sich anschliesst an die Engelworte V. 6 f. „Jesum suchet ihr, den Nazarener, den gekreuzigten: er ist auferweckt" cet., ebenso wie auch einerseits durch die doxologische Fermate V. 19 ὁ μὲν οὖν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, andererseits aber durch die von Mitwirkung und Wundern dieses himmlischen Herrn unterstützte ökumenische Predigt der Jünger auf Erden (V. 20).

Marc. 16, 19 f. s. ob. S. 227 f.

Evangel. Lucae 1, 3. Θεόφιλος, für welchen zur Sicherung seiner christlichen Erkenntniss Lucas seine beiden historischen Schriften (Evangelium und Apostelgeschichte, s. Ev. 1, 3 f. Act. 1, 1 f.) zunächst concipirte, ist uns nicht näher bekannt, ja selbst ob dieser Name *nomen proprium* oder *appellativum* (als Gottgeliebt oder Gottliebend) sey, ebensowenig ob er vor seinem Catechumenat (κατηχήθης Ev. 1, 4) Israelit, bez. Proselyt, oder Heide gewesen. Da indess der Name sonst im N. T. nicht wieder vorkommt, so dürften wir vielleicht an das Epitheton eines Abraham denken, welcher φίλος θεοῦ ἐκλήθη (Jac. 2, 23) — Gottesfreund — und zwar nach Jes. 41, 8; 2 Chron. 20, 7 אֹהֲבִי, also activ. Vgl. S. 506; De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus p. 23; H. Rönsch, Abrah. d. Freund Gottes, in Hilgenf. Zeitschr. für ev. Theol. 1873, 4, 583 ff. Danach möchte Θεόφιλος eben ein specifischer Abrahamide (wie ἀληθῶς Ἰσραηλίτης Joh. 1, 48), oder doch wenigstens ein richtiger Proselyt (σεβόμενος τὸν θεόν) gewesen seyn.

Luc. 1, 80. Das Kindlein Johannes wuchs und ward stark im Geist, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις (also habituell ein Wüstenbewohner), sowie hinwiederum auch von Jesu 5, 16 αὐτὸς ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.

Luc. 2, 7. Maria zog mit ihrem Verlobten Joseph zur kaiserlichen Schatzung nach Bethlehem, „wo die Zeit erfüllt ward dass sie gebären sollte, und sie gebar τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον". Dieser Ausdruck (nicht so bei Matth. 1, 25., obwohl im T. R.) ist, so könnte man glauben, eben schon aus der Zeit dieser ersten Geburt selbst heraus und nicht nothwendig von einem späteren Standpuncte, wo mehrere Kinder

geboren waren, genommen. Denn ebenso dürfte auch jetzt der Vater eines ersten und noch einzigen Kindes bei der Möglichkeit und Aussicht nachfolgender von seinem „Erstgeborenen" sprechen, wie es auch, und sogar in Kirchenbüchern, geschieht. Dennoch möchte es immerhin noch befremden. Vielmehr findet bei diesem evangelischen Ausdrucke πρωτο — nicht nur ein eventuelles Voraus-, sondern ein actuelles Zurückschauen statt, wodurch, und dieses ist durchschlagend, die Jungfräulichkeit dieser Mutter auch noch jetzt wieder sorgsam hervorgehoben wird, wie es auch schon Cap. 1 V. 27—31. 34—35. 38 (vgl. Matth. 1, 20. 23. 25) vorbereitend geschehen ist. Es war ihr erster Sohn, kein Kind dieser Mutter ihm vorausgegangen. Wäre nicht dieses das Motiv, dann hätte die Beifügung und Wahl dieses eigenthümlichen Ausdrucks in der knappen Darstellung hier überhaupt gar kein Motiv. Daher ebenso kurz und bündig als richtig Bengel z. Luc. 2, 7: *ante quem nullus est natus, non qui ante alios.*

Luc. 2, 17 ff. Die Frage, warum die Engel die Geburt Christi gerade Hirten bei Nacht verkündeten, ist wohl dahin zu beantworten: 1) die Nacht selbst war eben die Geburtszeit; 2) das freie Feld eignete sich für die Erscheinung eines Engelsheeres (V. 13) weit mehr als ein anderer Ort; 3) den Armen wird das Evangelium zuerst verkündet, deren Repräsentanten, sonst auch Fischer, hier Hirten sind, und zwar diese 4) hauptsächlich wohl aus dem Grunde, weil sie sonst mit ihren Heerden wahrscheinlich die eigentlichen Inhaber jenes Stalles waren, worin, als in ihrem Daheim, Christus geboren war und sie ihn in einer Krippe liegend finden würden (V. 12), denn das Uebernachten unter freiem Himmel (V. 8), wodurch der Stall auch bequemer und sauberer geworden, war eben nur eine Campagne. Daher verstanden sie auch den allgemeinen Ausdruck des Engels von „einer Stadt Davids" (ἐν πόλει Δαυίδ V. 11) ohne weiteres von ihrem Bethlehem (V. 15) und fanden dort ohne Nachfrage das Kind mit Maria und Joseph (V. 16), worauf sie wieder auf die Flur zu ihrer Heerde zurückgehen. Denn Bengels Meinung, dass ihre eigentliche Heimath zwischen dieser nächtlichen Station und Bethlehem gewesen, wird durch διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεέμ V. 15 vgl. Act. 9, 38 (11, 19) nicht zu einer Nothwendigkeit, da διέρχομαι steht *cum notatione termini, ad*

quem pervenitur, ita ut praeverbio διά *respiciatur interjectum spatium, quod est peragrandum et superandum* (Grimm, Lex.).

Luc. 2, 22. (Ein Beleg für innere, gegenüber äusserer Critik.) Ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν (αὐτοῦ, αὐτῆς) κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ. Hier ist αὐτῶν durch ℵABL cet. vorzüglich bezeugt (daher auch bei Lachm. und Tischend.), weniger αὐτοῦ (D), noch weniger αὐτῆς (minuscc., während Itala und Vulg. *ejus*). Das also mitteninnestehende αὐτοῦ ist sinnlos, sofern nicht das Kind, zumal dieses Kind zu „reinigen" war, worüber sogleich ausdrücklich folgt κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, was sowohl nach der Wortfolge als besonders darum nicht zu dem weiter folgenden ἀνήγαγον κ.τ.λ. gehören kann, weil dieses vielmehr V. 23 erst noch seine besondere gesetzliche Motivirung καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου findet. Jene erstere Gesetzesforderung aber (V. 22) ist Lev. 12, 6—8 enthalten und geht ausschliesslich auf die Mutter, daher hier V. 7 auch schlechthin תורת היולדת genannt. Entstanden aber ist diese ungereimte Lesart (αὐτοῦ) wohl ohne Zweifel aus dem vorherigen Parallelverse (21) καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν (ℵABL cet.). Gleiches gilt innerlich von dem häufigen αὐτῶν, seyen diese nun Mutter und Kind oder die beiden Aeltern, nur dass hier die Entstehung nach aller Wahrscheinlichkeit in dem anscheinend wie in der Luft schwebenden Plural ἀνήγαγον liegen möchte, was allerdings auf die Aeltern geht, aber auch ohne vorherige directe Erwähnung derselben in diesem Sinne wie selbstverständlich ist. — Hiernach bleibt nun das αὐτῆς allein und als durchaus sachgemäss übrig. Dass man es aber gegen die obigen LAA. vertauschte, kam wohl daher, dass die Mutter unmittelbar vorher (V. 21) nicht erwähnt war, obwohl sie nach dem dort abschliessenden πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ unmissverständlich war. — Sonach ist diese Stelle mit zwingenden Gründen ein Beleg dafür, dass nicht ausnahmslos das Ueberwiegen der urkundlichen (äusseren) Critik entscheidend ist und der inneren Critik, mit apagogischen und thetischen Beweisen, ein unveräusserlich gutes Recht zusteht.

Luc. 2, 49. „Was ist's dass ihr mich suchtet? Wusstet ihr nicht, dass in dem, was meines Vaters ist, muss seyn ich?"

So antwortet der zwölfjährige Jesus im Tempel, als zu ihm, nachdem er lange vergebens gesucht und hier im Tempel aufgefunden worden, seine Mutter gesprochen hatte (V. 48): „Kind, warum hast du gethan uns also? Siehe, dein Vater und ich haben mit Schmerzen dich gesucht!“ Die Antwort hierauf ist in zweifachem Sinne ablehnend. Das „Suchen“ war unnöthig, hier „musste ich seyn“. Denn hier war meiner Mitreise Ziel, hier ist meines wirklichen „Vaters“, und also auch mein Daheim! Einen Gegensatz hierzu, was sie aber „nicht verstanden“ (V. 50), bildet dann auch das Weitere, dass er mit den irdischen Aeltern nach Nazareth hinabging und ihnen sich unterthänig erwies (V. 51), — er, der Gottessohn. Haben sie aber seine Rede damals „nicht verstanden“ (V. 50), so „bewahrte doch seine Mutter alle diese Worte in ihrem Herzen“ (V. 51), die sie nachmals gewiss verstanden und darum auch uns hat aufbewahren lassen.

Luc. 3, 13. Zu den Zöllnern auf die Frage, was sie thun sollen, spricht der Täufer: μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε, wofür Luther „fordert nicht mehr denn gesetzt ist“, und v. Bunsen (Holtzmann) „fordert nicht mehr ein als euch vorgeschrieben ist“. Hier gehört aber ὑμῖν zu dem folgenden πράσσετε, also: „Nichts mehreres neben dem, was (an Zoll) verordnet ist, treibet ein (für) Euch!“ (19, 23). So erhält das nun voranstehende ὑμῖν, im Gegensatz zum Zolltarif und zur Staatscasse, erst ganz seinen entsprechenden Nachdruck.

Luc. 3, 23 ff. ist die Genealogie Jesu von Joseph (V. 23) zurück bis auf David (V. 32), bis auf Adam und Gott (V. 37) referirt zum Zweck des Nachweises davon, dass er von Maria innerhalb ihrer legitimen Ehe mit Joseph geboren war und auch nach dieser pflegeväterlichen Seite zur Nachkommenschaft Davids gehörte, vgl. S. 439 f., was auch schon 2, 4 (Joseph in der Stadt Davids abgeschätzt διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ) angedeutet war; zugleich aber auch ausdrücklich davon, dass Joseph nur der vermeinte Vater Jesu war (υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ 3, 23), und dies in keinem nähern, natürlichen Sinne als auch und nur umgekehrt der letzte oder erste der ununterbrochenen Geschlechtsreihe, Adam, „Gottes Sohn“ war (τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ V. 38), was hinwiederum Jesus

in Wirklichkeit war, so dass nur das eigentliche Schlusswort — τοῦ θεοῦ — die absolute Realität enthält.

Luc. C. 3 u. 4. Ueber die zwischen der Taufe Jesu (bis 3, 22) und seiner Versuchung (4, 1), welche bei Matth. (3, 17. 4, 1ff.) und Marc. (1, 11. 12) unmittelbar aneinandergeschlossen werden, im 3. Evangelium eingeschaltete Genealogie von dem „vermeinten" (politischen) Vater Jesu, Joseph, hinauf bis auf Adam und Gott erscheint gerade an dieser Stelle so eigenthümlich, dass man sich über allerlei Vermuthungen, wie die, dass es ein später an ungeschicktem Orte eingelegtes Stück sey, nicht allzusehr verwundern kann. Ist urkundlich hiervon freilich auch nicht die geringste Spur vorhanden, so fragt man doch wohl billig, welches der Kitt sey, der diese Einschaltung sowohl nach oben mit der Taufe als nach unten mit der Versuchung nachweislich verbinde. — Die Taufe schliesst auch bei Lucas, wie bei den übrigen Evangelisten (Matth. 3, 16 f. Marc. 1, 10 f. vgl. Joh. 1, 32), mit dem sichtbaren Herabkommen des heil. Geistes und der ebenfalls vom Himmel erschallenden Erklärung (V. 22) Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα. Und das hierangefügte genealogische Stück hebt sofort an (V. 23): καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν, ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ. Hierin liegen zwei Nerve, der eine sogar gleichnamig mit dem vor. V. — υἱὸς —, der andere hinübergreifend in C. 4 mit ἀρχόμενος. Heisst dies: sein Amt factisch antretend, so kann es nicht mehr auf die dazu weihende Taufe, sondern nur auf die alsbaldige Versuchung bezogen werden, welche die wirkliche Eingangspforte des Erlöserwerks bildete. Denn gleicherweise, als im Paradiese die Aeltern der Menschheit die Versuchung „der alten Schlange, die da heisset Teufel und der Satan, der verführet die ganze Welt" (Offenb. 12, 9. 20, 2 vgl. N. Bibelst. S. 85), zum Ungehorsam gegen Gott erfuhren und nicht bestanden, so dass sie den seligen Aufenthalt in dem Garten Edens mit stetigem Gottesverkehr und Unsterblichkeit einbüssten und nur die Verheissung eines vom Weibe geborenen Schlangenkopfzertreters mit sich hinausnahmen: gleichso war es gegensätzlich die erste Aufgabe des erschienenen „Weibessamens", dem diabolischen Versucher durch Standhalten gegen seine gesteigerten Attentate zu widerstehn, und wirklichen Gottesgehorsam zu leisten. (Vgl. Neueste

Bibelstud. S. 100 ff.) Und so schliesst sich das Schaltstück sachlich an den nachfolgenden Abschnitt (4, 1 ff. von der Versuchung) eben durch sein anhebendes ἀρχόμενος an; ebenso aber auch, und noch augenfälliger, mit der vorausgehenden Taufe durch υἱός zusammen. Nachdem nämlich Jesus 3, 22 authentisch für Gottes geliebten Sohn erklärt worden, folgt auch sogleich dessen menschliche Sohnschaft, zunächst durch Joseph bis hinauf zu Adam, — zu Gott: zu Adam, dem gefallenen Gottessohne, als womit die Genealogie 3, 38 nachdrücklich abschliesst (υἱός) — τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ (S. 466 f.). Den, nur umgekehrt aufgestellten, typischen Vorgang hierzu bildeten die תולדות der Menschheit Gen. 5, 1 abwärts von Adam, welcher hier den Reigen als selbst „in Gottes Bild" erschaffen anführt. Gleicherweise heisst nun auch der zweite Adam (Röm. 5, 14. 1 Cor. 15, 45) „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3), wie denn Jesus Christus auch selbst von sich aussagte: „wer siehet mich, siehet — den Vater" (Joh. 12, 45. 14, 9). So ist denn Jesus Christus Gottes Sohn ebenso metaphysisch (Luc. 3, 22) wie er als der Menschen- (Adams-)Sohn auch ein Gottessohn (3, 38 τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ) ist. Und eben als solcher Gott-Mensch konnte er die Teufels-Versuchungen im Eingange seines Erlösungswerkes zur Rettung des Menschengeschlechts von den Nachwirkungen der einst an diesem gelungenen Teufelsversuchungen übernehmen und siegreich bestehen (4, 1—13). Ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει· εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (1 Joh. 3, 8). — So gehen denn Verbindungsadern zwischen der Taufe und der Versuchung Jesu mitten durch die genealogische Einschaltung organisch hin und her, so dass diese durchaus für ein organisches Stück des lucanischen Originalgewebes zu gelten hat, wie sie es auch urkundlich ist, während zugleich die Taufe und die Versuchung selbst einerseits durch 3, 22 καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτόν und andererseits durch 4, 1 πλήρης πνεύματος ἁγίου auch noch unmittelbar überbrückt werden.

Luc. 6, 35 s. ob. S. 307 ff.

Luc. 7, 47. „Ihr, der reuigen und gläubigen Sünderin, sind vergeben ihre Sünden, die vielen, weil sie geliebt hat viel" (vgl. V. 4 ff.), wo also die Liebe der Massstab (nicht

Grund) für die vergebenen Sünden ist, wie sowohl der folgende Gegensatz „wem aber wenig vergeben wird, wenig liebt er", als auch die vorausgehende Veranlassung V. 41 f. zeigt mit der Frage Jesu, welcher von den beiden Schuldnern nach Erlass ihrer verschiedenartigen Schuldbeträge den gnädigen Gläubiger mehr lieben werde? und Simons Antwort (V. 43): „ich nehme an, der, welchem er das Mehrere schenkte", was Jesus für richtig erklärte.

Luc. 9, 51 ff. s. ob. S. 92 ff.

Luc. 10, 30—37 s. ob. S. 96 ff.

Luc. 10, 42. Ἑνός ἐστι χρεία übersetzt LUTHER wohl ganz wörtlich „Eines ist Noth", nur dass man dann „Eines" als Genitiv zu fassen hat, abhängig von dem eigentl. Subst. Noth.

Luc. 11, 23 (Matth. 12, 30) weist ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστί, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει in dem ersten Gliede auf die Essenz (ὤν — ἐστί) oder eine Zuständlichkeit, im zweiten dagegen auf antithetische Thätigkeiten (συνάγων — σκορπίζει, Sammeln und Zerstreuen) hin. Die Correspondenzstelle hiervon **Luc. 9, 50** ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν, wie es auch Marc. 9, 40 nach LACHMANN formulirt, während TISCHENDORF wohl nach itacistischer Lesung beidemal ἡμῶν hat und Cod. A, mit nur theilweiser Festhaltung des Originals, sich in beides (καθ' ὑμῶν — ὑπὲρ ἡμῶν) theilt. Die Entscheidung über die rechte Exegese und antheilig auch Critik in diesen beiden vielbesprochenen Apophthegmen regulirt sich am besten innerlich durch die der letzteren Stelle unmittelbar vorausgehende Provocation der Jünger, dass einer im Namen Jesu Dämonen ausgetrieben, den sie aber daran gehindert hätten (L. 9, 49 ἐκωλύσαμεν αὐτόν), ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν (wie auch bei Marc. selbst 9, 38 ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν): worauf dem eben entsprechend der Herr Jesus (L. 9, 50): μὴ κωλύετε, ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν. So kamen nun hier nur allein die Jünger, denen sich der Exorcist nicht angeschlossen hatte, deren Erquickung dagegen, als die von Christi Nachfolgern, mit einem Becher Wassers schon belohnt werden soll (Marc. 9, 41), in Frage. Der Unterschied zwischen ihnen (ὑμῶν) und dem Meister selbst (ἐμοῦ) ist ja auch an sich ein so himmelhoher, dass die beiden Aussprüche gar nicht anders lauten konnten, so dass auch

aus diesem innern Grunde sich nur ἐγώ und das mehr bezeugte ὑμεῖς, kein ἐγώ und ἡμεῖς einander gegenüberstehen durften.

Luc. 11, 52. „Wehe euch Schriftgelehrten, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως! Ihr selbst seyd nicht hineingekommen und die Hineingehenden habt ihr gehindert!" Jene vermittelnden griech. Worte besagen demnach in prägnanter Form: ihr habt an euch genommen den Schlüssel zum Himmelreich (denn entsprechend dem significanten zweimaligen εἰσέρχεσθαι ist die Parallele Matth. 23, 13 κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν), welches Reich in γνῶσις (דעת), d. i. nach biblischem Begriff in beseligender Erkenntniss besteht.

Luc. 13, 10—17. Jesus hatte am Sabbath in der Synagoge eine dämonisch krumm und lahm gezogene Frau durch Handauflegung mit dem Worte: „sey gelöst von deiner Krankheit" geheilt, wogegen ihn der Synagogenvorstand auf Deut. 5, 13 (3. Gebot) verwies ἓξ ἡμέραι εἰσίν, ἐν αὐταῖς δεῖ ἐργάζεσθαι κ. τ. λ., nach ששת ימים תעבד וגו׳. Jesus greift dies auf, indem er auf die Losbindung von Ochs und Esel zur Tränke eben auch am Sabbath provocirt. Nächst dem *Tert. compar.* von der Erlösung zur Erquickung und neben der doppelten *conclusio a minore ad majus,* als sogar von einer Tochter Abrahams und sodann von des Satans Banden (also ein rechtes Sabbathswerk), kann auch nicht übersehen werden, dass selbst die *minor* dieser *conclusio* V. 15 τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον aus der alttestamentlichen Stelle (Deut. 5, 14) entnommen ist.

Luc. 15, 10. „Freude wird vor (ἐνώπιον) den Engeln Gottes über Einen Sünder, der Busse thut", wo das ἐνώπιον („vor") wohl auf den selbst Engeln erfreulichen Anblick dieser Erscheinung hinzeigt.

Luc. 15, 15 heisst es von dem verlornen Sohne: ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, „er hing sich an (Luth., das griech. Verb. von κόλλα Leim, also gleichs. 'schmierte sich an') einen der Bürger jener Gegend, welcher ihn schickte auf seinen Acker, zu weiden Säue" cet. Als er später in sich ging und heimkehrte, sah ihn sein Vater schon von „fern" (V. 20), er hatte also immer und immer zur „Ferne" hin erwartend nach ihm ausgeschaut.

Luc. 17, 11—19 s. ob. S. 95 ff.

Luc. 17, 28 ff. (vgl. S. 455). Gleichung der Zeit vor Christi Wiederkunft mit der vor den Catastrophen der Sündfluth (V. 26f. καθὼς — οὕτως) und der Einäscherung Sodoms (V. 28ff. ὁμοίως καθὼς — κατὰ τὰ αὐτά): jedesmal sorgloses Indentag-Hineinleben mit fortgehenden Imperfectis, dort (V. 27) Essen und Trinken und, auch auf die Fortpflanzung bedachtes, Verheirathen und Heirathen; hier (V. 28) ebenso, nur ohne die gerade in Sodom höchst irregulären Ehen, aber mit Handel und Wandel (‚Kaufen und Verkaufen') zur Mehrung des Vermögens, mit ‚Pflanzen und Bauen' für die Zukunft, wovon der vegetabilische Theil auch in der Grundstelle Gen. 19, 25 durch וצמח האדמה noch ganz besonders hervorgehoben wird, vgl. auch 13, 10: worauf dann urplötzlich der Alles, Städte, Menschen und Gewächse, vernichtende Feuer- und Schwefelregen vom Himmel (also nicht unterirdische Revolution, wogegen noch stärker Gen. 19, 24 יהוה המטיר . . . מאת יהוה מן־השמים, übrigens Feuer und Schwefel gleichzeitig und ineinander, weshalb jenes bei Luc. zuerst, in Gen. zuletzt). Die hieran geknüpfte Warnung V. 31 f. sieht zuerst mit ἐπὶ τοῦ δώματος und ἐν τῇ οἰκίᾳ, und sodann mit ἔν τῷ ἀγρῷ chiastisch zurück auf jenes „Pflanzen und Bauen" zu Sodom, ebenso wie V. 32 auf Lots Weib, welche nach Gen. 19, 26 blickte מאחריו, d. h. von dem bisherigen Hinterhergehen hinter Lot hinweg, von seinem Rücken, also rückwärts (LXX εἰς τὰ ὀπίσω, wie auch schon V. 17 für אל־תביט אחריך), worauf aber auch bereits V. 31 b. Luc. durch μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω hinleiten und dieses mit jenem nachdrücklich motiviren will, und solches mit der schliesslichen Generalmahnung V. 33.

Luc. 18, 8. Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; „des Menschen Sohn, gekommen, wird er wohl finden den Glauben auf der Erde?" nämlich solchen, wie ihn ihr Recht suchend V. 3 die unabweisliche Wittwe gegen den weltlichen Richter zeigte, und ebenso V. 7 die Auserwählten Tag und Nacht um Gerechtigkeit rufend gegen Gott beweisen.

Luc. 19, 40. Als bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem seine Anhänger den messianischen Jubelruf erschallen liessen, die Pharisäer ihn aber zu einer Missbilligung dieser offenen Huldigung aufforderten, antwortete er ihnen: „ich sage euch, dass, wenn diese schweigen werden, die Steine schreien

werden", — offenbar die Steine der infolge der Missachtung ihres Heilandes bald zu schleifenden Stadt, wie ja auch sogleich V. 41—44 eben von dieser als „belagern, ängsten, schleifen und nicht lassen Stein auf Stein" ausführen, und weiterhin 21, 5. 6 von den schönen Tempelbauten „nicht wird gelassen werden Stein auf Stein, der nicht wird niedergelöst werden." Ebenso kommen in der hierzu passenden Sachparallele Habac. 2, 11 auch schreiende Steine der Mauer und antwortendes Sparrwerk eines bestimmten Hauses (s. V. 9 f.) zu Gehör.

Luc. C. 23 s. ob. S. 164 ff.

Luc. 23, 39 ff. s. ob. S. 191 ff.

Luc. 24, 50 f. s. ob. S. 230 ff.

Evangel. Johannis 1, 1 ff.* In diesem Prolog umfasst Abschnitt I V. 1—5 das Wesen des Logos und sein Wirken von Anfang bis auf Johannes d. T.; Abschnitt II V. 6—13 (ohne Copula mit ἐγένετο anhebend) den historischen Christus bis jetzt. Zugleich aber greifen, wie auch schon die einzelnen Sentenzenketten gliedförmig sind, diese beiden Abschnitte ineinander über, so aus dem ersten in den zweiten das noch immer fortwaltende φαίνει im Schlussv. 5 und die ebenso fortwaltende correlate Metapher des schon V. 4 mit dem Prädicat als „das Leben" eingetretenen φῶς V. 5 und wieder V. 7 ff.; Abschnitt III, V. 14 ff. aber ist nur die nähere Ausführung des II.

Joh. 1, 2. Hier erhalten alle drei Glieder des 1. V. von dem uranfänglichen (ἐν ἀρχῇ ἦν), zu Gott geneigten (ἦν πρὸς τὸν θεόν) Logos, welcher selbst Gott war (θεὸς ἦν ὁ λόγος), eine Reassumtion mit a) οὗτος, der so beschaffene göttliche Logos, b) ἦν ἐν ἀρχῇ, doch jetzt ἦν nicht mehr absolut, sondern direct verbunden mit jenem c) πρὸς τὸν θεόν, diese Reassumtion aber, um zurückzukommen auf ἐν ἀρχῇ, den Anfang der Welt, welche eben durch Ihn, den Logos, entstanden ist.

---

* S. des Verf. De evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie, 1855, bes. p. 26 seqq. — Eine Beurtheilung von Godet's (s. u.) im Wesentlichen zustimmender Critik hierüber s. Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1879, 10. S. 89 f. 91 f.

Joh. 1, 3—4. Der Fortschritt in diesen beiden Versen ist kurz dieser: Alles ohne Ausnahme ist durch den Logos geworden (V. 3); er selbst aber ist nicht geworden, sondern ist eigner Lebensinhaber, V. 4ª (s. bes. 5, 26; p. 56 De ev. Joa. intr.).

Joh. 1, 7. Nach Angabe des Wesens (ἄνθρωπος) wie des Ursprungs (ἐγένετο — ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ) und des Namens (Ἰωάννης) V. 6 folgt mit dem jene Einzelheiten zusammenfassenden οὗτος V. 7 die Bestimmung dieses Johannes (ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν κ. τ. λ.), ebenso wie zu Anfang nach V. 1 über das Seyn und Wesen des Logos, von welchem dieser Johannes eben zeugen sollte, in V. 2 die Zusammenfassung dieser Definition mit gleichem reassumirenden οὗτος.

Joh. 1, 12. Von dem ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν scheint eine Correlation stattzufinden ebensowohl zu dem vorhergehenden οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον als zu dem nachfolgenden ἔδωκεν αὐτοῖς. Hiernach ist λαβεῖν nicht mehr ein willkürliches An- und Aufnehmen, sondern mehr ein beglückendes Inempfangnehmen und Bekommen, und zu dieser Gewährung kommt dann sofort eine weitere Gabe (daher nun sofort ἔδωκεν αὐτοῖς), nämlich der Berähigung zur Gotteskindschaft.

Joh. 1, 14. Der ewige und göttliche, weltschöpferische und welterleuchtende „Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine göttliche Herrlichkeit, — voller Gnade und Wahrheit", als ganz und gar gnädige Herablassung, wie sie allein eben dem Selbstherrlichen Gott eignen kann, und gänzlich befriedigende Wahrheit in seinem Worte und Wesen: dieses beiderseitige zugleich im Gegensatze des durch Mosen gegebenen „Gesetzes" (V. 17), welches streng forderte und strafte, und nur in Vorbildern weissagte.

Joh. 1, 17. „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden." Hier erläutern sich die Gegensätze in den Substantivis und Verbis selbst. „Dem Gesetz" steht gegenüber „die Gnade", welche nicht fordert, wie das Gesetz, sondern giebt und vergiebt, wie auch „die Wahrheit" (ἡ ἀλήθεια) als das Währende und Vollendete (Bibelstud. I, 1 ‚die bibl. Grundbegriffe der Wahrheit', S. 1 — 53), wogegen das Gesetz nur zeitlich und (auch

eben als Typus) relativ ist. Auch ist dieses (äusserliche) von aussen „gegeben" und octroyirt, die Gnade und die Wahrheit dagegen in der Person Christi organisch „geworden". Dass aber dieser höhere Zustand statt des „gesetzlichen" jetzt eintreten konnte, hat seinen Grund in der ausschliesslichen und ewigen innigsten Gottvertrautheit Christi, s. V. 18, worüber ob. S. 221.

Joh. 1, 29. Der Täufer spricht, als er Jesum zu sich kommen sieht: „Siehe das Lamm Gottes", ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Könnte noch ein Zweifel seyn, dass hiermit auf die grosse Weissagung Jes. 53, 4 אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם und V. 7 כַּשֶּׂה לַטֶּבַח יוּבָל וּכְרָחֵל לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ (LXX καὶ ὡς ἀμνός κ. τ. λ., worüber Bibelstud. II, 11 u. bez. 14) von dem stellvertretenden Strafleiden des Heilandes hingewiesen wird, wobei θεοῦ noch die absolute Qualität und τοῦ κόσμου die extensive Bestimmung hinzufügt, so läge die sichernde Bestätigung dafür theils in dem Artikel ὁ ἀμνός, theils in dem Partic. Praes. ὁ αἴρων: also das längst dazu ausersehene und vorhergesagte Lamm, und dessen zugleich ebenso mitbestimmter Weltberuf.

Joh. 1, 36 f. sagt nichts von der Nachfolge Jesu auf Grund seines persönlichen Eindrucks, wovon jede Andeutung fehlt; vielmehr folgten diese beiden bisherigen Jünger des Täufers dessen eigner Hinweisung auf Jesum als das Gotteslamm, welche andernfalls in ihrer Bedeutung gerade an dieser Stelle abgeschwächt sowie dann auch die dahin zurückweisende Acoluthie καὶ ἤκουσαν αὐτοῦ οἱ δύο μαθηταὶ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ (V. 37) zerstört würde.

Joh. 1, 49 f. Auf die Frage Nathanaels, welchen Philippus herbeigerufen und Jesus mit der characterisirenden Bezeichnung als einen wirklichen, ränkelosen Israeliten begrüsst hatte (V. 47f.): „woher mich kennest du?" erwidert Jesus: πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν, εἶδόν σε. Hier fällt die Umstellung des Subjects und Objects, d. h. die Voranstellung des letzteren und die Nachsetzung des ersteren auf: „bevor dich Philippus rief" cet., worin vielleicht eine Lösung des geheimnissvollen Zusatzes: „da du warst unter den Feigenbaum (hingelagert), sah ich dich", mitenthalten seyn könnte. Darauf antwortet Nathanael tiefergriffen V. 50 mit dem steigenden Bekenntniss: „Rabbi! — Du bist (deinem Wesen

nach, wie V. 34) der Sohn Gottes! — Du (deinem Berufe nach) ein König bist Israels", in welch letzterem gleichsam eine Antiphonie zu der eben empfangenen eigenen Characteristik (V. 48) als ἀληθῶς Ἰσραηλίτης. Also Du, Gottes Sohn, unser König! Eine zweifache Huldigung — wegen jenes Wunders fernschauender Prophetie; er soll aber noch Grösseres selbst sehen (V. 51, somit Correlation zwischen εἶδον und ὄψῃ und ὄψεσθε V. 52). — In ganz gleicher Weise, nur in umgekehrter Ordnung lautet das Bekenntniss des Simon Petrus Matth. 16, 16 „Du bist der Christ, der Sohn Gottes, des lebendigen!" wofür er selig gepriesen wird, da Fleisch und Blut das ihm nicht offenbart habe, sondern der Vater im Himmel (V. 17), und dagegen (κἀγὼ δὲ σοὶ λέγω) die Verheissung empfängt, dass er, Simon Jonah-Sohn, ein Petrus sey und auf dieser Petra Christus Seine Kirche erbauen werde, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen würden (V. 18), und dass er empfangen solle die Schlüssel des Himmelreichs, endgültig zu binden und zu lösen (V. 19). Aehnlich als dort bei Nathanael ist auch späterhin der Uebergang vom Zweifel durch das Medium einer übernatürlichen Wahrnehmung zur vollen Huldigung bei Thomas 20, 25—29.

Joh. 1, 52. „Ihr werdet sehen den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen auf des Menschen Sohn." Wie Gen. 28, 11 ff. das Traumgesicht Jacobs (Israels) eine Veraugenscheinlichung der allerbesondersten göttlichen Providenz *(providentia specialissima)* war, so nun auch jetzt ein Ausdruck der unmittelbarsten und stetigen Communication zwischen Christus auf Erden, weshalb ἀναβαίνοντας hier ebenso voran als dort עלים bei Jacob, und Gott im Himmel.

Joh. 2, 9. Der Speisemeister auf der Hochzeit zu Cana, also ein Experte und in dieser Angelegenheit die höchste menschliche Autorität, kostete τὸ ὕδωρ οἶνον γενόμενον, d. h. „das Wasser (als) zu Wein geworden" *(aquam vinum factam,* Vulg., wogegen Luther „den Wein der Wasser gewesen war"), also jedenfalls nun Wein nach Geschmack und Natur, wusste aber nicht πόθεν ἐστίν, wo es (er) herrühre, d. i. nicht sowohl aus welcher übernatürlichen als vielmehr aus welcher natürlichen Quelle, sey es den Wasserkrügen oder besser dem Hausbrunnen; die Diener dagegen wussten es, οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, „als

die (dort) geschöpft hatten das Wasser", womit diese Parenthese von den Dienern erst Gewicht bekommt. Hier ist demnach ἀντλεῖν nicht mehr das Schöpfen des 8. V., wo es ein Schöpfen mit den jetzt schon weingefüllten und dem Speisemeister credenzten Bechern aus den grösseren Krügen bedeutete, sondern weiter zurückgehend unmittelbar aus dem Wasserbrunnen, als ἀντλεῖν τὸ ὕδωρ, vgl. 4, 7., und zunächst für die Steinkrüge. Wie aber so der fachmännische Speisemeister die Qualität und die Diener den materiellen Ursprung des Wunderweins bezeugten, so die „bis obenan gefüllten" sechs Krüge von Eimergrösse auch dessen Quantität. — Uebrigens ist dieses „erste" und so erweckliche Wunder (V. 11) die einzige Ursache, warum Jesus der Einladung zu dieser Hochzeit folgte, da überhaupt Alles nur höheren Zwecken dient und das Evangelium auch nicht einmal von Tischreden Jesu bei diesem Mahle etwas zu berichten weiss. — Das Endurtheil über dieses Wunder aber lautet V. 11 ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς, d. h. dies that als (einen) Anfang (gleichs. Erstling, ἀπαρχήν) der Wunderzeichen Jesus, welchem 4, 54 (s. das.) πάλιν δεύτερον folgte, mit dem auch noch zuletzt 20, 30 f. wiedertönenden universalen Refrain.

Joh. 2, 14 ff. Jesus, zum Passafest im Tempelvorhofe, fand hier Verkäufer von Rindern und Schafen und von Tauben, welche beide erstere Thierarten eben zu dem Feste geopfert wurden (Deut. 16, 2 vgl. Num. 28, 16. 19), während Armen statt eines Schafes eben zwei Tauben gestattet waren (Lev. 12, 8. 14, 22); er fand ferner Geldwechsler, bei denen das vom 20. Lebensjahre ab allen Israeliten gebotene Münzopfer (Exod. 30, 12 ff.) eines halben Heiligthumssekel (1 Mark) gegen griechisches und römisches Geld eingewechselt ward, an ihren Tischen sitzend. Dieses Treiben, ein Markt mit Schmutz und Dunst, Gebrüll und Feilschen, war dem Herrn ein Greuel. Aus herumliegenden Stricken (von den Rindern) machte er eine Geissel und „trieb alle hinaus (πάντας ἐξέβαλεν) aus dem Tempel" (V. 15), d. h. nicht die Menschen, welche in V. 18 (ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι) noch da sind, sondern, wie der unmittelbare zerlegende Zusatz deutlich besagt, τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας*, auf

* Wenn Godet, anscheinend dissentirend, τε — καί als „Apposition" fasst, so durfte er es doch nicht übersetzen: „sie alle sammt ihren Schafen

welch letzteres sich auch das masc. πάντας zunächst bezog, mithin alle Vierfüssler, wie denn auch die drei ersten Evangelien (Matth. 21, 12 Parall.) etwas später im Recidivfalle kein Hinauspeitschen von Menschen, nur ἐξέβαλε, kennen, und auch nach Joh. eben hier bei den Wechslern nur die Objecte, Scheidemünze und Tische, ausgeschüttet und umgestürzt werden (V. 15), so dass Niemand um das Seine kommt und daher auch den Taubenhändlern, damit ihre Waare nicht fortfliege, nur im Worte geboten wird: „bringt das da (die Taubenkäfige) weg von hier (ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν)! Machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause!“ (V. 16.) — Finden wir übrigens bei dieser Scene V. 14 Rinder und Schafe und Tauben, hierauf die Wechslertische — in V. 15 f. nach ganz anderer Ordnung wieder, nämlich voran die Schafe, sodann die Rinder, danach die Wechslersachen, und endlich (V. 16) die Tauben, so hat V. 14 seinen Grund ohne Zweifel in dem absteigenden Werthe der Gegenstände und dem entsprechend noch in dem Nachstehen von blossen Wechslersachen (Geld und Tische) selbst gegen die Thiere, dagegen V. 15 seine Aufeinanderfolge in dem naturgemässen, und so fast dramatischen, successiven Entweichen der anstössigen Gegenstände, die scheuen Schafe vor der Geissel zuerst, und die schwerfälligen Rinder ihnen folgend; nachdem auch diese fort sind, den Banksturz und zuletzt, nach dem auch erst nunmehrigen Gebot seiner Entfernung, das noch am mindesten störende Geflügel in seinen Käfigen. Aus den Schlussworten des Herrn: „machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause“ (ἐμπόριον V. 16), konnte man übrigens auch sein Recht und sogar die Pflicht zu dieser Tempelreinigung ersehen, nämlich das Recht des Gottessohnes, so dass man nicht nach V. 17 „der Eifer um dein Haus wird (also künftig) mich verzehren“, ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί (hellenist. Fut.) με, an ein vermeintes menschliches Zelotenrecht zu denken nöthig hat, wie denn das alles auch die Juden sehr wohl verstanden, da sie V. 18 ein Wunderzeichen zur Legitimation für solches Thun verlangen, worauf sie der Herr, ausgehend eben von dem sie umgebenden Tempelbilde, gleichsam mit einem σημεῖον prophetischen

und Ochsen“, und in τε — καί „den Lärm“ von Menschen und Vieh finden.

Vorherwissens, auf die Wiedererstehung seines von ihnen zu brechenden Leibes nach drei Tagen verweist (V. 19. 21), ohne jedoch hierin weder von den Juden, noch zur Zeit auch selbst von seinen Jüngern verstanden zu werden (V. 20. 22), wiewohl die eigenthümlichen Verba λύσατε und ἐγερῶ darauf hinführen konnten; aber noch sprach der Herr selbst vor seinen Jüngern jetzt (auch 3, 14) von seiner Wiederauferstehung nur änigmatisch bis zur Verklärung auf dem Berge nach dem Verkehr mit Mose und Elia (Matth. 17, bes. V. 9. 22 ff.).

Joh. 3, 1 ff. Der rathsverwandte Nicodemus kam zu Jesu bei Nacht, gedrungen von der Ahnung eines Höheren in Jesu, in welchem er aber doch nur einen durch Wunderzeichen beglaubigten Lehrer, als von Gott gekommen, erkannte (V. 2). An ihn wendet sich Jesu Wort dreimal mit feierlichem ἀμήν, ἀμήν (V. 3. 5. 11). Der ersten dieser Reden ist, ausser jener Begrüssung von Seiten des Nicodemus, keine besondere Frage desselben vorausgegangen, wogegen auch nicht das ἀπεκρίθη Ἰησοῦς V. 3 seyn würde. Lag doch der Sinn einer Frage, etwa was man thun müsse, um in das Reich Gottes zu kommen, schon in dem Kommen des Nicodemus selbst, in dessen Innerstes Jesus blickte (2, 25), wie auch in seiner Ansprache (3, 2) mit ihrer immerhin nur beschränkten Anerkennung als eines göttlichen Lehrers (ῥαββί, διδάσκαλος). Doch knüpft der „Meister" an sie an, um von diesem alsbald zu „dem Reiche Gottes", worin Christus der König, aufzusteigen. Auch beginnt Jesus genau so mit ἐὰν μή (τις γεννηθῇ κ. τ. λ., wie auch wieder V. 5), als womit Nicodemus seine Anrede geschlossen hatte (ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς κ. τ. λ.), hier die Bedingung für Jesum als mächtigen Lehrer, dort die für Nicodemus als heilsbedürftigen Menschen.

Joh. 3, 3 f. (7). Γεννηθῆναι ἄνωθεν ist nur im zeitlichen (nicht örtlichen) Sinne als „von Neuem *(denuo)* geboren werden" zu verstehen, entsprechend dem ἀναγεννᾶν 1 Petr. 1, 3 und zumal der παλιγγενεσία Tit. 3, 5. Dafür entscheidend ist weder das auf beiden Seiten gleichberechtigte sprachliche Moment (vgl. Gal. 4, 9 πάλιν ἄνωθεν, Artemidor. Oneirocr. 1, 13, wo ein Sohn seinem Vater so ähnlich geboren werden soll, dass dieser ἄνωθεν αὐτὸς δόξειε γεννᾶσθαι), noch auch der Sinn an und für sich; wohl aber der bei der örtlichen Auffassung *(desuper)* fehlende Gegen-

satz einer Geburt von unten her, wogegen ἄνωθεν gerade als ἐξ ὕδατος (etwas diesseitiges) καὶ πνεύματος erklärt wird, und vor allem das, von Christus nicht abgewiesene, Verständniss des Nicodemus selbst V. 4: a) wie denn ein Mensch könne γεννηθῆναι γέρων ὤν (nicht etwa ἐπὶ τῆς γῆς ὤν), und b) er könne doch nicht in den Leib seiner Mutter δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Spricht übrigens der Herr V. 3 ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ und dafür V. 5 εἰσελθεῖν, so ist eben ersteres passender zu der Metapher ἄνωθεν γεννηθῆναι sowie letzteres wieder zu dem eigentlichen γ. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Um aber das unsichtbare Reich unter dem wirklich geltenden Willen Gottes „sehen" zu können, bedarf es ebenfalls der Wiedergeburt. — Die Antwort des Nicodemus selbst V. 4 beruht demnach auf wörtlich-richtigem Verständniss, ist übrigens nicht etwa absichtlich ausweichend, sondern nur psychologisch unvollkommen, weil er bei seinem Halbglauben ohne empirische Anknüpfungspuncte für solche metaphysische Lehren war.

Joh. 3, 5 ist in der That eine directe Antwort Jesu auf das πῶς δύναται (wie das geschehen könne) des Nicod. V. 4, daher denn statt jenes formellen ἄνωθεν γενν. nun γενν. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, wobei auch ersteres, wozu der Geist kommt, nicht nur symbolisch, sondern wirklich mitgebärend ist. Hatte doch zuvor auch Jesus selbst bei seiner Taufe sogleich nach dem Wasserbade den heiligen Geist sichtbar empfangen, mit welchem er fortan selbst taufte (Matth. 3, 16 f. Joh. 1, 32 f.; vgl. 3, 22).

Joh. 3, 8. Mit dem durch das heil. πνεῦμα Wiedergeborenen ist es genau wie mit dem natürlichen πνεῦμα, dem Winde, welcher „wo er will weht" (ὅπου θέλει πνεῖ), also völlig frei, und vom Menschen deutlich „vernommen" wird (τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις), ohne dass er kennt dessen Ursprung und Ziel (ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει). Οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος, d. h. entweder der aus dem heil. Geist Wiedergeborene erfährt eben dasselbe, nämlich der Geist kommt zu ihm frei (unverdient) und wird (innerlich) wahrgenommen, während der so Wiedergeborene selbst nicht kennt dieses Geistes Woher (Herkunft) und Wohin (Führung); — oder noch kürzer und wörtlicher vielleicht: der Wiedergeborene theilt forthin ganz die Natur des ihn wiedergebärenden heil. Geistes, so wenigstens nach dem früheren

Canon V. 6 „das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geist Geborene ist Geist."

Joh. 3, 13 s. ob. S. 220 ff.

Joh. 3, 14 f. Die Vergleichung der an einer Stange erhöhten ehernen Schlange in der Wüste, deren Anblicken den Schlangengebissenen Heilung brachte (Num. 21), mit dem ebenso zur Todesabwendung und Lebensspendung für die Gläubigen am Kreuz erhöhten Christus hat zu Gleichheitspuncten 1) die Erscheinung selbst (beidemal das gleiche ὑψοῦσθαι, verflechtende Erhöhung am Pfahl); 2) ihre Ursache (tödtlicher Schlangenbiss als Sündenfolge, Num. 21, 6 ff. mit dem eignen Bekenntniss חָטָאנוּ V. 7, die Sünde selbst aber mitsammt ihren Wirkungen eben in der Schlange, als der principiellen Sündenpersonification, Gen. 3, repräsentirt, nun aber, und wiederum mit ihren Wirkungen, getödtet und cassirt: gleichwie auch Christus, „der von keiner Sünde wusste, aber für uns zur Sünde gemacht ist", 2 Cor. 5, 21., und so ebenfalls als die concentrirte uud personificirte Sünde am Kreuz gestorben ist, so dass nun ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν Röm. 6, 3—13); sonach gleich 3) auch die Wirkung (aus Tod zum Leben), ebensowie 4) auch das Mittel (gläubiges Aufblicken zu dem gottgegebenen Gegenmittel). Der Zusammenhang dieses Gleichnisses mit dem Vorhergehenden (καί) wird verschieden angegeben (s. b. Luthardt): es ist wohl der Hinzutritt des seligmachenden Werkes, das den Heiland wieder über die Erde hinaufheben wird (V. 14 f.), zu seinem vom Himmel stammenden und im Glauben seligmachenden Worte (V. 12 f.), oder der hohenpriesterlichen Wirksamkeit nächst der prophetischen.

Joh. 3, 16. Ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, wo das Voranstehen des ἔχῃ um so mehr den Contrast zwischen raschem Verlust, d. h. Selbstverlorengehen (ἀπόληται, im Aor.), und bleibendem persönlichen Besitz (ἔχῃ, nicht nur mit ζωὴν αἰώνιον, sondern auch im Praes.) betont. Da sich die Worte V. 16 wesentlich aus V. 15 wiederholen, so ergiebt sich aus ihnen auch für das (V. 14) vorhergehende ὑψωθῆναι und für ἔδωκεν eine Erläuterung und Constatirung, wonach ersteres nimmermehr „verherrlicht werden", vielmehr ebenfalls das Gegentheil, die Hingabe in den Kreuzestod, bedeutet.

Joh. 3, 19. Das Kommen des Lichts in die Welt bildete eine Crisis, wobei aber die Menschen die Finsterniss mehr liebten als das Licht: „denn ihre Werke waren böse", mussten also das Licht scheuen (V. 20, vgl. Hiob. 24, 13—17). Das betonend voranstehende αὐτῶν τὰ ἔργα scheint zum Gegensatze die Werke der wenigen und gleichsam nur eine Ausnahme bildenden Lichtfreunde (Jünger) zu haben, von deren lichtsuchenden Werken V. 21 handelt, worin übrigens das hier schliessende Gespräch mit Nicodemus gewissermassen zum Anfange dieser Pericope dadurch zurückkehrt, dass, wie hier ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, so dort V. 2 stand ἦλθε πρὸς αὐτὸν νυκτός. Doch ist es bei Nicodemus auch durch dieses Zwiegespräch und später nie zum offnen Hervortreten an das Licht vor der Welt gekommen, denn bei der verhängnissvollen Rathssitzung 7, 50 wünscht er nur Jesum nach dem Gesetz auch verhört zu sehen, und 19, 39 f. nimmt er zwar an der Bestattung Jesu mit reichlichen Spezereien Theil, aber doch auch gewissermassen incognito, da die Synoptiker nichts davon wissen. Und so ist er und ist sein Epitheton geblieben ὁ ἐλθὼν πρὸς Ἰησοῦν νυκτός, wie eben auch (vgl. 3, 2 S. 478) 19, 39.

Joh. 3, 22 f. Da hier μετὰ ταῦτα auf das Gespräch Jesu mit Nicodemus von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist, d. h. durch die Taufe zurückweist, so ist durch die nun mitgetheilte Notiz, dass Jesus sich auf einige Zeit nach Judäa begab und taufte (womit auch der folg. V. ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων und die daran geknüpfte Disputation περὶ καθαρισμοῦ V. 25 correlat ist), zugleich ein innerer Zusammenhang hergestellt. Die mehreren Auslegern auffällig gewordene Notiz in V. 24 aber, dass der Täufer damals noch nicht in das Gefängniss geworfen gewesen (mit dessen wirklichem Eintritt Jesus sich aus Judäa, wo er eben weilte V. 22, nach Galiläa zurückzog Matth. 4, 12 vgl. Joh. 4, 3. 44 u. S. 483), motivirt nicht nur mit γάρ den vorhergeh. 22. V., dass Joh. jetzt noch taufen konnte, sondern auch das nachfolgende tragische Zeugniss des Täufers, dass Er abnehmen, Christus aber zunehmen müsse V. 30, woher in V. 24 das nahe traurige Geschick dem Subject vorausgeht.

Joh. 3, 27. Auf die forschende Klage der Johannesjünger, dass Jesus mit grösstem Erfolge taufe, antwortet ihnen der

Täufer: „nicht kann ein Mensch nehmen irgend etwas, wenn es nicht war gegeben ihm vom Himmel.“ Der „Mensch“, welchen hiermit Joh. meint, ist eben Johannes selbst, der nun wieder abtreten muss (V. 30), nicht Jesus, allein oder mit Johannes in einem *locus communis* zusammengenommen, da ja sofort die übermenschliche Natur und Wirksamkeit Jesu hervorgehoben wird, V. 28 ff. 31 ff. (ὁ Χριστός, — ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, — ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, — ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν κ. τ. λ.). Hat schon jeder Gesandte Gottes, was auch der Täufer selbst war, den Geist masslos oder unermesslich (οὐκ ἐκ μέτρου, überfliessend), so ist es hier sogar (wie dem Johannes bei Jesu Taufe bezeugt worden ist, Matth. 3, 17) der geliebte Sohn Gottes, welcher Alles in dessen Hand gegeben hat, so dass der Glaube an diesen ewiges Leben, der Unglaube aber Gottes bleibenden Zorn zur unmittelbaren Folge hat.

Joh. 3, 33. „Wer Sein (Jesu) Zeugniss angenommen, hat dadurch besiegelt (und beurkundet), dass Gott wahrhaftig ist.“ Denn indem ich jemandes Zeugniss annehme, erkläre ich ihn für wahrhaft; wenn nun aber Jesu Zeugniss die ihm wesenhaft geoffenbarten Geheimnisse und Worte Gottes selbst aussagt, so giebt die Annahme dieses Zeugnisses auch zugleich Gotte selbst das Zeugniss der Wahrhaftigkeit. Daher hier das Voranstehen von αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν und von ὅτι θεὸς ἀληθής ἐστιν, sowie das (V. 34) folgende γάρ; denn wie schon jeder Gesandte Gottes (was auch Johannes selbst war) genau die Worte Gottes redet, um wie viel mehr (V. 35) der geliebte Sohn Gottes, für welchen Gott selbst eben dieses Zeugniss bei seiner Taufe vor Johannes vom Himmel her gegeben hatte (ob. Matth. 3, 17).

Joh. C. 4 s. ob. S. 81—92.

Joh. 4, 44f. Wenn Jesus (V. 43) nach Galiläa ging, weil er bezeugte, dass ein Prophet in seinem Vaterlande Ehre nicht hat (V. 44), so liegt in dieser Motivirung (γάρ) allerdings etwas Befremdendes, da er aus diesem Grunde Galiläa eher meiden als aufsuchen musste. Also für sich allein genommen, ergeben die VV. 43—44 keinen logischen Zusammenhang und können ihn nicht haben, weshalb dann jeder Erklärungsversuch scheitern muss. Man soll vielmehr die ganze Situation im Auge behalten. Judäa verliess Jesus nach V. 1—3

deshalb, weil er durch seinen Erfolg die Aufmerksamkeit der Pharisäer in unliebsamer Weise auf sich gezogen hatte. Sein Ziel war nun Galiläa, weil er da verborgener war. Dazwischen lag aber Samaria, das er also erst durchwandern musste (V. 4), wo sich der bedeutsame Zwischenfall mit der Samariterin und den Sichemiten ereignete, denen er zwei Tage widmete, um hierauf die so unterbrochene Reise nach Galiläa zu vollenden (V. 43 f.: vgl. ob. S. 81 ff.). Demnach ist der Aufenthalt in Samaria im eigentlichen Sinne nur transitorisch oder parenthetisch, ein unberechneter Halt, nach welchem die beabsichtigte Reise stracks wiederaufgenommen und in gleicher Linie fortgesetzt wird, also eine geo- wie historiographische Episode, nach welcher auch die Erzählung auf den gesammten Reiseplan und damit natürlich auch auf das ihn von Anfang an durchwaltende Motiv zurückgeht. — Die Auszeichnung in Judäa war gefährlich; darum suchte Jesus, wie er jetzt, das sich gleichbleibende Ziel motivirend, oder auch schon vorher „selbst bezeugte“ (V. 44, vergl. Matth. 13, 54—57), einen Aufenthalt, wo er solche unwillkommene Aufmerksamkeit nicht fand, und das war eben die Heimath (Galiläa), wo „ein Prophet nichts gilt“. Daher V. 43 ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν eine Wiederaufnahme ist von V. 3 (ἀφῆκε τὴν Ἰουδαίαν καὶ) ἀπῆλθε πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und dazu dann auch noch formell reassumirend jetzt V. 45 ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, wo ihn „die Galiläer“ einfach „aufnahmen“ (ἐδέξαντο), ohne ihn mit gefährlichen, in Samaria sogar noch gesteigerten, Ehrenerweisungen zu verfolgen;* und zwar ging er wieder

* Δέχεσθαι ist an sich ein voc. med., indifferent und nur factisch, daher auch persönlich zunächst nur permissiv, Aufnahme als Zulassung in eine Gemeinschaft, weshalb auch Grimm, Lex., mehr negativ: *c. acc. personae: excipio, advenienti aditum ad me concedo, non respuo ejus usum et familiaritatem* (mit uns. St.). So erscheint δέχεσθαι von der Auf- oder bez. Nichtaufnahme in eine Stadt (Luc. 10, 8. 10. Matth. 10, 14. Marc. 6, 11), einen Flecken (Luc. 9, 52 f. οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν), in Häuser und Hütten (Luc. 16, 4. 9). Giebt es doch überall solche gleichgültigere „Aufnahmen“ in einen Bezirk, eine Gemeine, Körperschaft, Schule, in ein Hospital, ja in das Armen- und Zuchthaus. — Diesem einfachen δέχεσθαι nicht fern steht dasselbe auch noch mit dem Zusatze μετ' εἰρήνης Hebr. 11, 31 von Rahab gegenüber den fremden Kundschaftern. Demnach eignet dem δέχεσθαι an sich keine Emphase und keinerlei Affect oder

nach Cana in Galiläa (V. 46 ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας), von wo aus, nach Kundwerdung seiner Rückkehr aus Judäa (V. 47 ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν), er, nach einem Tadel ihres allgemeinen Unglaubens V. 48 (s. unt.), das zweite Wunder, an dem todtkranken Sohne des Königischen, vollzog (vgl. S. 476), was selbst am Schlusse des Cap. (V. 54), nochmals das Ganze von Anfang an wiederaufnehmend, pragmatisch recapitulirt wird als ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Hier fand er die gesuchte Ruhe, ein momentanes *bene vixit qui bene latuit.* — Das also ist der Grund von jenem γάρ V. 44, welches sogleich nach V. 3 Niemand aufgefallen seyn würde und dessen Auffassung als „obgleich" ebenso irrig ist als die Beziehung auf erst Folgendes oder die Fassung von πατρίς als Judäa mit Bethlehem oder auch als Nazareth, wohin Jesus zwar jetzt nicht ging, welches aber, bei dem so betonten „Galiläa" gar nicht genannt, nicht diesem gegenüber schlechthin unter ἡ πατρίς gemeint seyn kann. Und ebenso gezwungen sind auch die Erklärungen jenes γάρ als ein Mitbringen der Anerkennung aus der Fremde in die Heimath oder als ein Erkämpfen der Anerkennung in dieser, wovon übrigens auch schon das Allernächste abstechen würde.

Joh. 4, 48. Dem um seinen todtkranken Sohn geängsteten und bittenden Königischen aus Capernaum erwidert Jesus zunächst: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder gesehen,

---

gar Enthusiasmus, wie auch schon die Möglichkeit von ὡς ἄφρονα δέχεσθαι 2 Cor. 11, 16 und andererseits die ausdrückliche Amplification ἀσμένως (ἀπο)δέχ. Act. 21, 17 (vgl. μετὰ χαρᾶς δ. Luc. 8, 13) zeigt, da diese andernfalls redundiren würde. Und so genügt denn eben auch Joh. 4, 45 das einfache ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, weil es sich in der That nur um eine momentane Bergung, um Gewährung eines stillen Asyls Jesu gegen die in Judäa auf ihn fahndenden Pharisäer, und zwar eben auch um seiner jerusalemischen Wunder willen (V. 45^{b}, während das daheim vollzogene Wunder der Wasserverwandlung in Wein, worauf der nächste 46. V. ausdrücklich zurückkommt, nur auf die eigentlichen Jünger Jesu eine Wirkung gehabt hatte, so dass er denn jetzt auch in dem Plural ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε den Unglauben auf die Galiläer überhaupt ausdehnen musste, s. f. S.), handelt. Und gerade dieses Unbeachtetseyn war nach den Umständen das ihm jetzt Erwünschte, ja Aufgesuchte, nämlich (ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι) τιμὴν οὐκ ἔχειν, V. 44, gegenüber der in Judäa durch den grossen Erfolg erregten gefährlichen Eifersucht, V. 1—3.

werdet ihr nimmermehr glauben". Diese den Glauben des Vaters prüfende Bemerkung fällt nicht nur durch die Pluralitäts-Anrede, sondern auch durch den Zusatz καὶ τέρατα (schreckhafte Wunder) auf. Ersteres ist eben an die Galiläer überhaupt, zu denen also der Capernaumit gehörte, gerichtet, bei denen das erste Wunder, das zu Cana, ausser bei den Jüngern, fast wirkungslos geblieben war (2, 11. 4, 46), ebensowie auch die unterdess in Jerusalem gethanen Zeichen (V. 45); und eben diese Abgestorbenheit ruft nun auch das Zweite, den Zusatz καὶ τέρατα, als excitirende und stimulirende Steigerung hervor. Dies aber auch nicht vergebens, denn der sorgenerfüllte Vater fällt sogleich mit dem (gläubigen) Bekenntniss ein: κύριε, „Herr", und mit der inständigen Bitte: „komm hinab, ehe mein Kind gestorben", worauf Jesus in schon gemilderter, andererseits doch aber auch erhöhter Glaubensprüfung: „Geh, dein Sohn lebet". Eine neue und gewissermassen eben auch noch stärkere Glaubensprüfung war dies aber insofern, als Jesus, ohne die erbetene persönliche Begleitung, für das grosse, aber auch blosse Verheissungswort thatsächlichen Glauben fordert. Und so geschah es: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐπορεύετο κ. τ. λ.

Joh. 4, 54. Der Ausruf πάλιν δεύτερον σημεῖον besagt eigentlich das Wiederholte einer Wiederholung, gleichso als „wieder ein zweites Wunderzeichen", um es dem 2, 11 (s. ob. S. 476, hier V. 46 wiedererwähnt) ebenso registrirten Erstling der gethanen Wunder gleichartig und auch selbst in der Form (nicht τοῦτο τὸ σημ.) conform zu markiren. Eigenthümlich aber bleibt es, dass sich diese Zählung auf galiläische Wunder, zu Cana, beschränkt.

Joh. 5, 3—4. Wie hier bereits V. 3ª das πολύ nach πλῆθος in Cod. A cet. das weiterhin innerlich angeschlossene οὓς θέλει ζωοποιεῖ (V. 21) trefflich vorbereitet, also durchaus nicht so kurzer Hand nach oberflächlichem Anschein zu tilgen ist: so fehlt V. 3ᵇ—4 bekanntlich ἐκδεχομένων bis κατείχετο νοσήματι in manchen critischen Autoritäten entweder ganz oder doch zum Theil, nämlich bloss V. 3ᵇ, oder auch bloss V. 4 (D), mit welcher letzteren alleinigen Verkürzung Godet (Comment. z. d. Ev. Joh., 2. A.) übereinstimmt. Denn die dann naheliegende Einwendung, dass man zu τὴν

τοῦ ὕδατος κίνησιν V. 3[b] eine solche Erläuterung, wie in V. 4, erwarte, beseitigt GODET damit, dass er gerade erst aus jener Erwartung einer Erklärung zu V. 3[b], welchen Texttheil er auch mit Rücksicht auf V. 7 noch festhält, die spätere Entstehung von V. 4 als eine volksthümliche Glosse herleitet. Noch mehr als dieser eigenthümliche Rückschluss muss es aber befremden, flugs (II, 205) weiter zu lesen: „mit welchem Rechte kann nun REUSS behaupten, ‚man habe vergeblich die — [auch von LACHMANN factisch und vollständig anerkannte] — Aechtheit der Stelle streitig machen wollen', es müsste denn etwa critisches Princip seyn, jedem biblischen Verfasser möglichst viel Aberglauben zuzuschreiben?" Ist denn das nicht in unverblümter Sprache eben ganz dieselbe subjective und sogar zu einem critischen Gegenprincip gesetzte Willkür, die sich bei Andern, mit nur gradueller Verschiedenheit, auch wider das ganze Evangelium erhebt? Also hier wirklich ein dogmatisches Vorurtheil!

Joh. 5, 8 ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου: also der Gelähmte sollte nicht nur sich selbst, sondern auch noch sein bisheriges Tragbett forttragen.

Joh. 5, 16 ff. Aus der grossen Menge (πλῆθος πολύ V. 3) der am Teiche Bethesda liegenden Kranken wählte Jesus einen der Hülfsbedürftigsten aus und machte ihn am Sabbath durch sein Wort gesund. Auf den Vorwurf der Juden, dass er am Sabbath heile, beruft sich Jesus auf das ununterbrochene Wirken seines Vaters, woraus die Juden in richtigem Verständniss dieser Erklärung nun die doppelte Anklage schöpften, dass Jesus 1) den Sabbath gebrochen, und 2) Gott seinen eignen Vater genannt und so Gott sich gleich gestellt habe (V. 18). Auf Beides geht Jesus ausführlich ein, indem er V. 19—30 eben das Thema durchführt, dass er Gott gleich sey, wie subjectiv im Wesen, so auch objectiv im Wirken, welches zugleich nur ein sorgfältiges Nachbild des göttlichen sey, aber eben in durchgängiger Abhängigkeit und also strictester Pietät (V. 19): „Nichts kann der Sohn thun von sich selbst aus" (ἀφ' ἑαυτοῦ, originaliter); nur was, und alles was der Vater thut, „dieses thut auch der Sohn auf ähnliche Weise" (ὁμοίως). Was thut nun aber der Vater, nachdem er die Welt erschaffen, immer fort (ἕως ἄρτι V. 17)? Tag für Tag,

den Sabbath nicht ausgenommen, erhält er das erschaffene Leben. Ebenso hatte jetzt der Sohn den schon 38 Jahre Kranken dem Leben wiedergegeben. Der Grund solcher Vollmacht ist die specifische Liebe des Vaters zu dem Sohne (V. 20ª), durch welche dieser in das Was und Wie des göttlichen Thuns eingeweiht wird (V. 20ᵇ), und beides fernerhin nur noch gesteigert (V. 20ᶜ). Solcher künftigen noch grösseren Werke sind in der Sabbathsheilung, dieser Nachbildung der stetigen göttlichen Wirksamkeit, zwei vorgebildet, in der relativen κρίσις (Auswahl* aus so vielen Hinsterbenden) und in der relativen ζωοποίησις des auserwählten Kranken die göttlich absolute ζωοποίησις und κρίσις, V. 21 f.: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ (wovon V. 8 auch sogar das ἔγειρε an dem Kranken nicht gefehlt hatte). Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ. Schliesslich ist aber auch dieses Wollen und Wählen des Sohnes nur Gottes Wille selbst (V. 30). — Und der Finalzweck dieser gottgleichen Werkthätigkeit des Sohnes ist zweimal ausgesprochen: ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (V. 20), und ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα (V. 23 mit auch negativem Ausdruck für die Juden, welche durch Verwerfung des Sohnes den Vater zu ehren meinten). Demnach soll die Gottgleichheit des im jetzigen Wunder nur im Kleinsten vorgebildeten Thuns des Sohnes führen a) zum Verwundern, und dadurch zum Glauben (vgl. 20, 30 f.), sowie ferner b) zur Anbetung des — eben als mit dem Vater wesensgleich anerkannten — Sohnes, hierdurch aber zum ewigen Leben der Gläubigen (V. 24, vgl. 20, 31), und zwar Alle dahin führen, gleich 1, 7 ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ und 1 Tim. 2, 4 ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι. — Die eigentliche Realität der — in drei concentrirten Kreisen von dem leiblich Kranken am Bethesda zu den ethisch-geistlich Todten (V. 25, partitiv) und selbst den schon Begrabenen V. 28 f.** — sich explicirenden κρίσις und ζωοποίησις

* Κρίνειν *cernere*, *secernere* (sehen, sichten), und *decernere* (richten).

** Also mit expressiver Unterscheidung der jetzigen und der künftigen, wie sodann wieder insonderheit der geistlichen und der transscendenten Todtenerweckung, letztere beide je besonders markirt in V. 25 und bez. 28, nämlich a) dort durch ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, hier durch

tritt mit ἀμήν ἀμήν V. 24 und wieder V. 25 voll ein bis V. 30, hier mit Recapitulation und mit dem Hinweise auf die objective Beweiskraft des im Vorigen enthaltenen Gotteszeugnisses (V. 31 f. 36 f.). — Uebrigens wird V. 31 ff. auch dem Grundsatze bei Menschen genug gethan, dass durch Zweier oder Dreier Zeugniss eine Sache überhaupt beständig werde (8, 17. Deut. 19, 15): das sind hier 1) Johannes der Täufer V. 33—35; 2) die Wunder Jesu (hier die Heilung am Bethesda), worin zugleich der Vater (V. 36), und 3) der Vater selbst, nämlich im A. Test. (V. 37 μεμαρτύρηκε —39), namentlich auch durch Mosen (V. 45—47). In Wirklichkeit aber ist dieser, der Vater, der allein vollgültige (classische) Zeuge, mit τῇ μαρτυρίᾳ, dem absoluten Zeugniss, da Jesus eines Menschen Zeugniss nicht annimmt und auch die Juden seinen Ernst nicht wollten, und da der Vater auch die mitzeugenden Wunderwerke dem Sohne erst zur Vollmacht gegeben hat: daher auch sofort, nach Erwähnung des minder vollwichtigen Selbstzeugnisses (V. 31), V. 32 ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ. Wenn hierbei speciell V. 35 auch der Täufer genannt wird ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, „die brennende und leuchtende Kerze", so ist das „brennend" (καίομενος) nicht die erst anderswoher angezündete, im Gegensatz des Urlichts, welcher schon in λύχνος liegt, und noch weniger die Andere brennende, sondern die brennend sich selbst aufzehrende und verbrennende, wie sachlich so oft das Emblem einer Kerze mit dem *Symbolum: aliis inserviendo consumor* (was gleichsam φαίνων καίομαι), und sprachlich z. B. 15, 6 von der ausgerenkten und vertrockneten Rebe εἰς τὸ πῦρ βάλλουσι καὶ καίεται u. a. So kommt auch erst das zweite Prädicat, καὶ φαίνων, und in dieser seiner Folge zum Recht.

Joh. 5, 36. Sind also die (Wunder-) Werke, τὰ ἔργα, ein Gotteszeugniss für Jesu Gottessendung, so zeigt das hinzugefügte ἵνα τελειώσω αὐτά, dass alle diese ἔργα nur successiv sich vollendende Theile und Spitzen des gesammten ἔργον

ἔρχεται ὥρα ohne diese Zeitbestimmung καὶ νῦν ἐστίν; b) dort durch οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν, hier durch πάντες — ἀκούσονται; c) dort durch οἱ νεκροί, hier durch οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, welche dann wieder je nach ihrer Beschaffenheit und ihrem Endschicksal in zwei Classen auseinandergehen (V. 29).

sind, wovon oben 4, 34 ἵνα — τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον, wozu nun eben auch das vorher vollzogene und diese ganze Rede durchziehende Wunderwerk am Bethesda gehörte, und dieses wieder ein Typus der viel höheren und weiteren ζωοποίησις und κρίσις.

Joh. 5, 37 f. Wenn sich hier Jesus auf Gottes schon vorausgegangenes Zeugniss für sich beruft (αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ), so bespricht er dies erst negativ, dass sie weder Gottes Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen hätten, wo sie freilich diesen, nun in Jesu selbst hör- und sichtbar gewordenen (14, 9), unverwerflichen Zeugen hätten annehmen müssen, und darauf positiv, dass sie Gottes Wort zwar hätten (V. 38 f.), aber freilich nur als Buch und Lectüre, nicht als bleibende Herzensschrift (τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, wie Jer. 31, 33 f. Hebr. 8, 10 f.), eben weil sie dem darin für Jesum abgelegten Zeugnisse Gottes keinen Glauben schenkten (V. 38 f.).

Joh. 5, 41 f. Jesus nimmt keine Ehre von Menschen an, wie er darum auch selbst des Täufers Zeugniss für sich nicht in Anspruch nahm (V. 34 sondern nur κατ' ἄνθρωπον, zum Heil der Menschen); aber, fährt er fort, ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς, ich kenne euch insofern (dahin), dass ihr Liebe zu Gott, welchem zu Ehren ihr mir meinet die beanspruchte Sohnes-Anerkennung versagen zu müssen, nicht habt in euren Herzen (ἐν ἑαυτοῖς), wenn das auch in euren Worten zu liegen scheinen könnte. Bin ich doch nicht ehrsüchtig in meinem, sondern nur in meines Vaters Namen gekommen, und da nehmet ihr mich nicht auf. Käme ein Anderer im selbsteignen Namen (ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ), Ihn, also den Ehrsüchtigen, werdet ihr aufnehmen. Um Gottes Ehre ist es euch nicht zu thun, weil ihr selbst nur eure Ehre, auch in meiner Verfolgung, gegenseitig, Menschen von Menschen, sucht und nicht die Ehre des einigen Gottes, welche mein Wort und Werk gerade sucht und dessen Einheit insonderheit auch durch meine behauptete Gottgleichheit unangetastet bleibt (vgl. 17, 3).

Joh. 6, 4 ff. Jesus ist im Ostjordanlande auf einem Berge, wobei die Notiz, dass das jüdische Hauptfest Ostern nahe war

(V. 4), mit welcher Bemerkung nichts weiter intendirt ist, als die auch ausdrückliche Consecution (οὖν V. 5), dass viel Volk, als unterwegs, zu ihm kam, und er den Philippus fragte, woher sie Brot kaufen sollten zu deren Speisung. Wenn dies nun nach V. 6 geschah um Philippus zu versuchen (πειράζων), so heisst das, um dessen besonders leicht nach der Naturseite hin neigende Gesinnungsweise (vgl. 14, 8) sich äussern zu lassen, „denn Er (Jesus) selbst wusste was er im Begriff stand zu thun", wie denn Philippus in der That bei Handel und Wandel auch hier stehen bleibend nur auf den unerschwinglichen Preis für eine auch nur annähernde Befriedigung dieses Nahrungsbedürfnisses hinweist (V. 7). Dazu war auch nicht einmal so viel Brotstoff vorhanden, denn Andreas bemerkte (V. 9), es sey ein einziges Bürschchen (παιδάριον, wie solche auch bei uns unter Volksmengen Victualien feil tragen, woneben ἕν nach -ον zwar leicht ausfallen, dann aber die Brote gewiss nicht gross und schwer seyn konnten) da, mit fünf Gerstenbroten und der Zukost von zwei Fischen, was eben Nichts unter so Viele sey. Jesus lässt die Menge zu einiger Ordnung und Uebersicht auf dem Rasen des Abhangs sich lagern, wo allein „die Männer" (die natürlichen Mitversorger der Matth. 14, 21 auch miterwähnten Frauen und Kinder) eine Zahl von etwa 5000 bildeten. Jesus spricht nun ein Dankgebet (εὐχαριστήσας, für diese eben hierdurch so wirksam gesegnete Speise) und vertheilt die Brote, desgleichen auch von den Fischen so viel sie wollten, so dass diese letzteren vollständig ausreichten, während von den Broten nach voller Sättigung Aller sogar noch 12 Körbe Brocken (nahezu wohl eben so viel, als die fünf Brote selbst betragen hatten) übrig blieben. Die durch solchen wunderbaren Ersatz und Anblick erregte Menge erkennt in Jesu den (Deut. 18, 15) verheissenen Propheten und will ihn gewaltsam entführend zum König machen, weshalb er sich wieder auf die einsame Berghöhe zurückzieht, die Jünger aber (auf seinen Befehl, Matth. 14, 22) gegen Abend zum Meer hinabgehen und das Schiff (worin sie mit Jesu herübergekommen, Matth. 14, 13) zur Rückfahrt nach Capernaum besteigen. Es ward finster und das Meer stürmisch aufgeregt. Nachdem sie so mehr als die Hälfte des Weges zurückgelegt, sehen sie unerwartet Jesum, wie er über

das Meer wandelt und ihnen nahe kommt, und erschauern (ihn für eine gespenstige Erscheinung haltend und aufschreiend, Matth. 14, 26. Marc. 6, 49 ff.). Als er aber zu ihnen sprach (V. 20): „Ich bin es, fürchtet euch nicht", — „da wollten sie ihn aufnehmen in das Schiff, und sogleich ward das Schiff auf dem Lande, nach welchem sie hinfuhren" (V. 21). — Nun steht in der Parallelstelle Matth. 14, 28 ff.: Jesus habe Petrum, welcher es gern wollte, geheissen über das Wasser zu ihm zu kommen, dieser aber, im Sturmwinde ängstlich geworden, habe angefangen unterzusinken und um Hülfe gerufen, worauf Jesus ihn bei der Hand ergriffen habe, und nachdem sie in das Schiff gestiegen, habe der Wind sich gelegt, wie auch Marc. 6, 51 καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον. Dennoch liegt hierin kein Widerspruch mit der johann. Stelle. Die Annahme freilich, dass Jesus nach Joh. nicht eingestiegen, sondern es beim „Wollen" der Jünger geblieben sey, indem das Schiff sogleich am Lande gewesen, ergäbe keine Harmonie mit den Synoptikern. Vielmehr ist das ἤθελον οὖν, „sie wollten demgemäss ihn aufnehmen", d. h. sie waren nun dazu willig, im Gegensatze des vorherigen Widerstrebens, so lange sie nämlich ein Gespenst zu sehen meinten und die beruhigende Stimme Jesu noch nicht gehört hatten. Der sonach erfolgte Eintritt Jesu bewirkte Windstille nach dem längeren Sturme, was auch Matth. 14, 32 ausdrücklich sagt: ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, ob welchen Wunders ihn die Schiffsleute auch anbeteten (vgl. Marc. 6, 51 f.). Wenn sie aber jetzt im Nu (εὐθέως) den noch übrigen Weg zurücklegten, so ist das nur wieder im Gegensatze der vorherigen, durch den conträren Wind verursachten, Langsamkeit des Vorrückens, also εὐθέως relativ gesagt. Vorher hatten sie, um 25—30 Stadien (fünf bis sechs Viertelstunden des etwa 40 Stadien, also nahezu zwei Stunden breiten Sees) zurückzulegen, die Nacht bis zur vierten Wache (Matth. 14, 25. Marc. 6, 48), sonach zwischen drei und sechs Uhr gebraucht. Die letzte halbe Stunde dagegen, wo Jesus bei ihnen und in dessen Folge Windstille war, ward alsbald (εὐθέως) zurückgelegt, so dass es eines zweiten Wunders, einer jetzt ebenso grossen absoluten Beschleunigung der Fahrt als diese vorher müh- und langsam gewesen, nicht erst bedarf, wovon auch die Synoptiker kein

Wort und vielmehr das Gegentheil sagen: καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέθ, Matth. 14, 34. Marc. 6, 53.

Joh. 6, 26 ff. So hat die Erzählung von der wunderbaren Brotkraft und der überelementaren Leichtigkeit des Leibes Christi die alsbald folgende Darstellung von ihm als dem Brote des Lebens pragmatisch vorbereitet. — Auf das indirecte Begehren des ihm nachgekommenen und mit der doch etwas Ungewöhnliches voraussetzenden Frage (V. 25): ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας; nahenden Volks nach weiterer Speisung, sagt ihm Jesus, sie möchten, statt nur zu essen und sich zu sättigen (V. 26), selbst Speise wirken (ἐργάζεσθε), nicht aber, woran sie etwa dächten (μή), nach Stoff und Kraft vergängliche, sondern unversiegliche für ewiges Leben, d. h. Glauben an ihn, den von „Gott" dem Vater durch die Wunder beglaubigten „Menschensohn" (V. 27. 29), als das vom Himmel stammende rechte in- und extensive Lebensbrot, dessen Hingabe an die Welt Sein Wirken sey (V. 30 τί ἐργάζῃ). Als sie nun, die Forderung an sie in eine an ihn und die des Glaubens an ihn in eine solche, erst zu sehen und dann ihm zu glauben (worauf auch die Antwort V. 36 καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε und V. 40 zurückkommt), umsetzend (V. 39), gleich ihren Vätern in der Wüste vor der Mannaspende, auf welche sie anspielten, murrten (V. 41 vgl. Exod. 16, 2. 7—9), eröffnet ihnen Jesus, dass seiner erst ächten und rechten Mannagabe (V. 32 f.) freilich ein die *vis inertiae* aufhebender göttlicher Zug zu ihm vorangehen müsse (V. 44). Wie sie nun selbst ihr Verlangen nach einem Brotwunder in ein Schriftwort eingekleidet hatten (V. 31 καθώς ἐστι γεγραμμένον), so stützt der Herr jetzt auch seine Segensverheissung auf ein gleiches (V. 45 ἔστι γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις, Jes. 54, 13) von directen Gottesgelehrten, καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ, bei dessen Anwendung dem πάντες V. 45^{b} πᾶς und dem διδακτοὶ θεοῦ wieder das nur zerlegende ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθών entspricht. Solche aber seyen gedrungen, zu dem Sohne, welcher Gott nicht allein gehört sondern auch gesehen habe, zu kommen, um von ihm ewiges Leben zu empfangen, und zwar in seinem Fleische, dessen Essen (φαγεῖν V. 52) die Juden eigentlich selbst zuerst aussprechen. Das Himmelsbrot theilt sich hier deutlich als Gottes

Wort in Christo und als Sacrament seines Leibes und Blutes. Vom ersteren ist die Rede V. 35 ff. bis V. 48 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, diesem nach beiden Seiten hinabreichenden Berggrate, vgl. zuvor V. 35 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Von dort an geht die Rede weiter fort zum auch realen Genusse der Person Jesu, wie auch V. 50 und zumal 51 zeigt ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν — καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν κ. τ. λ., — und noch deutlicher V. 53 ff. — Schliesslich aber kehrt, nachdem sogar bisher gläubige Zuhörer an der ihnen scheinenden Ungeheuerlichkeit dieser Rede Anstoss genommen (V. 60 f.), diese zurück zu der Geistigkeit auch selbst der Leiblichkeit Jesu (V. 62 f.), welche, wie dort über die Meereswellen, so in der noch kommenden Himmelfahrt (V. 62 ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον· der Gegensatz von ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, V. 41; vgl. ob. S. 223) sogar über die Schwere der Luft erhaben ist, hiermit aber am Ende des Capitels wieder zurück zu dessen Anfange von der wunderbar gesegneten Brotspende und der fast immateriellen Leichtigkeit oder, wenn man will, Geistigkeit auch der Leiblichkeit oder von Fleisch und Blut Jesu.

Joh. 7, 4—7 parodiren die ungläubigen Brüder Jesu, um ihn zum Besuch des Laubhüttenfestes in Jerusalem zu reizen, seine eignen früheren Worte (3, 21) ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα in ihrer Weise dahin: οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ — φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ! Aber Jesus weist sie bei der Nothwendigkeit des Welthasses gegen ihn um seines offenen Zeugnisses willen nun eben auch mit seinem damaligen Worte zurück, nämlich ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) πονηρά ἐστιν (V. 7), wie er eben dort (3, 19) von der Vorliebe der Welt für die Finsterniss gesagt hatte: ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. — Und auch als „seine Zeit gekommen" (nach V. 6 und 8) und er den Brüdern nachreiste, geschah es οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ (d. h. gleichsam, nicht schlechthin, im Verborgenen oder incognito), V. 10.

Joh. 7, 12. Die Verschiedenheit des Urtheils der Volksmassen in Jerusalem über Jesum, er sey gut oder nicht, weil ein Volksverführer, geht jedenfalls auf seine frühere dortige

Sabbathsheilung (C. 5 S. 486 f.) zurück, besonders da sich Jesus V. 21 selbst auf dieses ἓν ἔργον bezieht. — Wie übrigens hier der Anfang des Festes es ist, so signalisirt V. 14 (τῆς ἑορτῆς μεσούσης) die Mitte und ebenso ausdrücklich V. 37 (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) den Schluss desselben, also auch je als Einschnitt.

Joh. 7, 19. Der Zusammenhang dieses Verses vom „Gesetz Mosis, das niemand halte", mit dem Vorigen ist, nach Markirung der Criterien für die innere Wahrheit einer Lehre, ob nämlich zu eigner oder zu Gottes Ehre, ein Rückgang auf V. 17 vom „Willen Gottes", dessen williger Thäter erkennen werde, ob Christi Lehre aus Gott oder nur seine eigne sey. Der „Wille Gottes" ist eben im „Gesetz Mosis" declarirt; wer das letztere nicht thut, thut auch den ersteren nicht, kann also über die Göttlichkeit der mit der Gottes selbst conformen Lehre Jesu nicht urtheilen. Aus beiden Gründen sind sie, indem sie Jesum zu tödten suchen, nicht nur incompetent, sondern selbst Verbrecher.

Joh. 7, 21 ff. „Ein (Wunder-) Werk habe ich gethan und ihr alle verwundert euch", d. i. nicht sowohl über die That, als über die Zeit, dass sie am Sabbath erfolgte (C. 5 bes. V. 9 ff.): ist es denn aber mit der gesetzlichen Beschneidung am Sabbath anders? (V. 22 f., vgl. bes. auch ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ und 5, 9 καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος — V. 11 ὁ ποιήσας με ὑγιῆ — V. 14 ἴδε ὑγιὴς γέγονας). Sonach kam Jesus durch seine Heilung am Sabbath dem Gesetze gerade recht nach.

Joh. 7, 35. Jesu Wort, dass er in kurzem hingehen und sie ihn suchen, aber nicht finden würden, beschäftigte die Juden unter sich bis zu der Frage, er werde doch nicht etwa in die Diaspora (der Juden) unter die Hellenen gehen und „lehren die Hellenen", — was weniger Spott als unwillkürliche Ahnung einer ihnen antipathischen Universalität Jesu seyn möchte.

Joh. 7, 53—8, 11. Auch für Godet ist dieser Abschnitt „ein ganz fremdstehendes Beiwerk" (II, 302), dessen Entstehung und Einstellung er damit motivirt, dass — man ahnt freilich nicht, warum dieser? — „ein Abschreiber zuerst die Geschichte am Rand seiner Abschrift beigefügt haben möge" (II, 303). In der eingehenderen Darlegung des critischen Thatbestandes,

bei welchem Hilgenfeld das aus Befürchtung einer möglichen ethischen Verwirrung des Urtheils innerlich wohl erklärliche und auch nur theilweise Fehlen in alten Autoritäten nicht einmal überwiegend findet, wird von Godet besonders auch das nicht-johanneische Gepräge des Styls (II, 302) betont, wie, ausser dem fehlenden οὖν, wofür hier δέ, ὄρθρου (statt πρωΐ), πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν, οἱ γραμματεῖς (sonst synoptisch) καὶ οἱ Φαρισαῖοι. „Woher kämen diese plötzlichen Verschiedenheiten, wenn der Abschnitt ächt wäre?" Darauf antworten wir in Kürze, dass ὄρθρου mit dem generellen πρωΐ nicht gleichbedeutend ist, das gewähltere λαός nach dem kurz zuvor verächtlich, von der grossen Masse, gebrauchten ὁ ὄχλος οὗτος (7, 49) nöthig war, ferner das Lehren im Sitzen gerade hier deshalb erwähnt werden musste, weil erst dadurch für das folgende zweimalige Schreiben auf die Erde in gebückter Stellung eine sofort deutliche Vorstellung entstand, und endlich dass οἱ γραμματεῖς darum wesentlich war, weil es sich eben um eine ganz specielle Gesetzesfrage handelte. Hierzu tritt überdem noch apologetisch-polemisch, dass 8, 12 unmittelbar auf 7, 52 ohne eine Ueberleitung und ohne die eben bei Joh. gewohnte historische Einleitung stünde, 8, 7 ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν sein deutliches Echo in dem späteren τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας (V. 46) hat, wie auch 8, 12 πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν erst mit und nach der fraglichen Pericope und zumal nach 8, 2 ἐδίδασκεν αὐτούς klar wird; ferner dass sich 8, 12 ff. ohne den geleugneten Abschnitt noch am letzten, zu diesem allen nun aber viel zu kurzen Festtage (7, 37) ereignet hätte, während sich die Ortsveränderung 9, 1 καὶ παράγων sofort an 8, 59 ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ anschliesst, hierzu aber gerade 8, 2 πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν einzig passt, wie denn auch in der mitteninnestehenden Rede 8, 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, während vor- und nachher V. 13 f. 17 f. von μαρτυρεῖν die Rede ist, erst durch V. 11 οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω die rechte Vermittlung findet. Sonach entstünde ohne die Pericope α) eine Lücke, da V. 20 ἐν τῷ ἱερῷ nicht mehr an V. 2 εἰς τὸ ἱερόν anknüpfte, wie andererseits β) ein Ueberschuss V. 12 durch πάλιν und ὁ Ἰησοῦς, und ebendaselbst auch γ) eine Undeutlichkeit, da αὐτοῖς V. 12 ohne V. 2 ff. auf die Pharisäer im vorigen Capitel zurück-

ginge, während es mit V. 2 ff., nachdem sich diese V. 9 hinweggeschlichen haben, für πᾶς ὁ λαός V. 2 sachentsprechend eintritt. Ueberdem passt auch der Anfang dieser neuen Rede (8, 12) ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, da inzwischen bei der Verhandlung über das in nächtlichem Ehebruch ergriffene Weib (V. 3) die Zeit von der „Morgenfrühe" (ὄρθρος V. 2) eben bis zum Sonnenaufgange vorgerückt war.

Joh. 8, 2. In der Morgenfrühe, bei fortwährendem Zuströmen des Volks (ἤρχετο, Imperf.), lehrte Christus im Tempel sitzend (καθίσας). Eben hieraus erklärt sich denn auch (V. 6) sein Niederbücken und continuirliches (Imperf. ἔγραφεν), aber nur dilatorisches Schreiben auf die Erde (V. 6) als eine stille Antwort auf die schamlose Prostituirung der eben in der vorherigen Nacht ergriffenen Ehebrecherin (V. 4) mit der versucherischen Gesetzesfrage von Seiten der Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 4—6, dieser γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, Matth. 12, 39. 16, 4): denn emporgerichtet hatte sich Jesus nicht wieder. Und auch als dieselben auf ihrer Frage zäh bestanden, sprach Jesus die sie niederschmetternden Worte V. 7 ἀνακύψας, aber dabei noch immer sitzend, worauf er, die erwartete Wirkung seiner Aufforderung ruhig abwartend, sich wieder zum Schreiben niederbeugte (V. 8 πάλιν κάτω κύψας). Erst als alle Ankläger der Frau sich still nach einander entfernt hatten (V. 9), richtete er nun ἀνακύψας an das arme Weib das beruhigende und ermahnende Wort seiner implicirten Absolution (V. 10 f.).

Joh. 8, 40 ist das ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον, ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ohne Redundanz in ἄνθρωπον, da die Juden eben damit als ἀνθρωποκτόνοι erschienen und um so evidenter als Kinder des ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς (V. 44), des Gegensatzes ihres vermeinten Vaters Abraham (V. 33. 37. 39) oder auch Gottes selbst (V. 41 f.). Klar liegt aber in V. 44 die Anwendung des Protevangelium Gen. 3, 15 von dem Schlangen- und dem Weibessamen auf die feindseligen und mörderischen Juden und auf Jesum vor.

Joh. 8, 42. Wäre Gott der Juden Vater, so würden sie Christum lieben: „denn Ich bin aus Gott ausgegangen und hier" (ἥκω). Οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, „denn nicht einmal von mir selbst aus *(sponte mea)* bin ich gekommen,

sondern Jener hat mich gesandt". Also nicht allein meinen Ursprung habe ich aus Gott (als Sohn), sondern auch mein Kommen in die Welt ist seine Anordnung, so dass ihr mich wenigstens als seinen Gesandten lieben solltet.

Joh. 8, 43. Der Inhalt meiner Sprache (λόγος), den ihr nicht erhören könnt, macht euch auch Art und Ton meiner Rede (λαλιά, vgl. Matth. 26, 73., welche der Person noch tiefer inhärirt als das „Wort") fremd und unverständlich.

Joh. 8, 56 f. Sagte Jesus, Abrahams Leben reiche in das seinige herab und herein (ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν· καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη), so verstehen das die Juden dahin, Jesu Leben reiche in das Abrahams hinauf und zurück (V. 57), worauf Jesus die Wahrheit von beidem constatirt und das letztere noch überbietet (V. 58 πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί).

Joh. 9, 35 ff. Ein Blindgeborener, durch Jesum geheilt und darüber vom Synedrium vernommen, aber auch ausgewiesen, wird von Jesu gefunden und gefragt: „Du glaubst an des Menschen Sohn" (Tisch. 8)? Worauf jener: „Und wer ist es, Herr, damit ich glaube an ihn?" Jesus antwortet: καὶ ἑώρακας αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ, ἐκεῖνός ἐστιν. Also zweierlei (καί — καί), Erscheinung und Wort. Das „Sehen" darum voranstehend und auch in der gebrochenen Construction besonders hervortretend, weil es, das Sehen, eben durch den, welchen er (jetzt) gesehen, bewirkt war. Und zu den geöffneten Augen kommt nun auch noch das Gehör: da steht er vor dir nach Gestalt und Stimme! Worauf der Geheilte freudig sprach: „Ich glaube, Herr!" und ihn fussfällig anbetete, indem er so nicht nur „an des Menschen Sohn (den Messias, S. 452) glaubte", sondern auch als solchen eben Jesum erkannte.

Joh. 10, 18. Es könnte als eine Oxymoron erscheinen, dass Jesus aus freien Stücken (ἀπ' ἐμαυτοῦ) sein Leben lässt und schliesslich doch den Befehl dazu von seinem Vater erhalten habe (ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου). Allein es steht vorher dafür auch ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, so dass hiermit die ἐντολή näher als ἐξουσία erklärt wird, wie ja denn auch bei uns königliche Bewilligungen als „Decrete" bezeichnet werden. Hauptsächlich aber fällt auch in dem

Sterben die Freiwilligkeit des Sohnes und der Wille des Vaters ganz zusammen.

Joh. 10, 29. Hier verlässt die Rede Jesu das Gleichniss von den Schafen und geht allseitig in das Universelle und Absolute über, worin allerdings die Schafe miteingeschlossen sind; daher jetzt ohne αὐτά ebenso ὃ(ς) δέδωκέ μοι wie οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν. Dieser Uebergang vom Specielleren zum Generellen vermittelt eben den souveränen Folge- wie (für das Vorherige) auch zugleich Causal-Satz V. 30: „Ich und der Vater sind Eins", dem Wollen und Wirken wie ursächlich dem Wesen nach, — was den dies wohl verstehenden Juden so ärgerlich war, dass sie wieder Steine herzuschleppten (ἐβάστασαν), um ihn zu steinigen.

Joh. 10, 36. Als so die Juden Jesum steinigen wollten, weil er Gott seinen Vater genannt und Er, doch ein Mensch, „sich selbst zu Gott machte" (V. 33), verweist sie Jesus V. 34 auf ihr eignes und immer gültiges Glaubensbuch, kraft dessen sie ihn als einen Lästerer eben steinigen zu sollen vermeinten, worin doch (Ps. 82, 6 von Obrigkeiten) Gott selbst sagte אלהים אתם (θεοί ἐστε LXX). Dies sagte Gott von solchen, zu welchen er eben ein (befehlendes) Gottes-Wort sprach, welchem Worte Gottes gegenüber jene „Götter" also nur uneigentlich so genannt würden. Sonach werde wohl auch Jesus ohne eine „Blasphemie" sich Gottes Sohn nennen dürfen, Er, „welchen der Vater geheiligt (von der Welt gesondert) und (von jenseit) in die Welt gesandt", wie dazu auch durch Wunderwerke beglaubigt habe (V. 37). — Man kann hier, in V. 36, die Steigerung von ὁ θεός zu dem nun sogar voranstehenden ὁ πατήρ nicht übersehen, wonach also auch im Nomen wie im Verbum (ὁ πατὴρ ἡγίασε) ein noch durchaus anderes, und zwar das eigentliche, Verhältniss Jesu zu Gott als dem Vater hervortritt. Ueberdies hatte er sich auch gar nicht als Gott, wie sie ihn V. 33 ποιεῖς σεαυτὸν θεόν beschuldigten, sondern eben nur als Sohn Gottes (V. 36) bezeichnet, zudem ein Ausdruck, welcher ebenfalls in der andern Vershälfte jenes Psalms ובני עליון כלכם (υἱοὶ ὑψίστου πάντες, LXX) direct auch schon mitenthalten war.

Joh. 11, 2. Die Bezeichnung der Maria als ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον kann, da Johannes selbst die Salbung erst 12, 3

erzählt, nur als Bezugnahme auf die synoptische Relation von ihr verstanden werden, also ein Beleg für die vom höheren Standpuncte aus erfolgende Ergänzung durch Johannes, für welchen diese Thatsache darum in die Vergangenheit fiel. Im andern Falle hätte er geschrieben: welche später den Herrn salbte. — Dient dieses alles (V. 1—2) übrigens nur zur Einführung des Lazarus, als des Bruders dieser beiden Schwestern, so geschieht das doch nicht aus Nachlässigkeit, sondern um diesen Bruder dem Interesse des Lesers sofort warm zu empfehlen.

Joh. 11, 3. Bei des Lazarus Erkrankung senden „seine Schwestern" zu Jesu, der Bote wohl von der wirthlichen Martha bestellt, daher diese V. 5 an erster Stelle genannt, während die Botschaft selbst wegen ihrer mahnenden Innigkeit („Herr, siehe, den du lieb hast ist krank") wohl von Maria redigirt seyn mag. Jesu Erwiderung (V. 4) lautet gleichwie eine ärztliche Diagnose: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode", wie eben schon die eigenthümliche Stellung des οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον statt οὐ πρὸς θάνατόν ἐστιν auf eine eigenthümliche Bewandtniss hindeutet: sie ist nicht wirklich zum Tode, wie die sogleich hinzugefügten Worte: „sondern für die Ehre Gottes" u. s. w. und der weitere Erfolg selbst zeigen. Jesus zögert zu diesem Zwecke zwei Tage (V. 6 f.), da sonst Lazarus nicht gestorben (V. 21. 32), also auch seine Wiedererweckung nicht erfolgt wäre. Erst hierdurch kam das glaubenstärkende Wunder (V. 15. 42) zur Perfection und Evidenz (V. 39).

Joh. 11, 9 f. Auf die Warnung der Jünger gegen den Zug nach Judäa erwidert Jesus, dass, wer am Tage wandle, nicht anstosse, weil er das Licht dieser Welt sehe; wer aber wandle in der Nacht, stosse an, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ, wobei dieses ἐν αὐτῷ nicht nur einen Gegensatz des Bildes vom „Licht dieser Welt" darstellt und insofern vom Metaphorischen zum Eigentlichen überführt, sondern auch selbst in der Metapher einen noch würzigeren Sinn enthält, sofern das Bewusstseyn des Berufs auch unter trüben und dunklen Verhältnissen das Gefühl der Sicherheit und inneren Halt gewährt.

Joh. 11, 21 (32) mag man εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἂν ἀπέθανεν

ὁ ἀδελφός μου (ℵBCL al.) — immerhin Winer darin folgend, dass das Imperf. an keiner Stelle nothwendig für das Plusquamperf. zu fassen sey, unbedenklich übersetzen: „wenn du hier warest, starb wohl nicht mein Bruder", und kommt man selbst in den Fällen, wo der Aorist in Nebensätzen als für das Plusquamperf. auch von Winer und Al. Buttmann zugestanden wird, ohne dieses recht gut aus, wie alsbald V. 30 ἦν ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα, „wo ihm (nach dem Zusammenhange: vorher) begegnete Martha". Warum sollte auch hier anders übersetzt werden müssen, als z. B. 7, 22 ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαυΐδ, ὁ Χριστὸς ἔρχεται, wo kein Metaphrast auf das Plusquamperf. gerathen wird. Es ist jenes, wie z. Th. auch im Lateinischen und sogar ausschliesslich im Hebräischen (Gesen. LG. S. 762 § 205, 2), eine lebhaftere und intuitivere Anschauungsweise der Griechen, welcher aber auch wir Deutsche ohne Zwang folgen können, wiewohl unsere philosophische Sprache in solchen Fällen allerdings dem zugleich die Zeitrelation berücksichtigenden Plusquamperf. noch mehr zuneigt, welches für das Griechische allerdings schon eine Erklärung involviren würde. In jenem ἦς und besonders in seiner Voranstellung liegt übrigens, und zumal bei Joh., wohl auch die von den Schwestern überhaupt gedachte Andauer des Aufenthalts (also nicht für Aorist), ohne sie gerade auf die Krankheits- und bez. Sterbezeit beschränken zu wollen, mit angedeutet, und darin das Bekenntniss, dass, wo Jesus weilt, der Tod nicht eintreten könne; und den Fortschritt von da zur Wiedererweckung auch schon Verstorbener bereiten die nächsten noch ganz allgemein gehaltenen Worte Marthas V. 22 (ἀλλὰ) καὶ νῦν οἶδα — δώσει σοι ὁ θεός, und darauf die zuversichtlichen Jesu V. 23 ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου — und V. 25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις — κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται vor, welchen alsdann diese Wunderthatsache V. 43 f. selbst folgt.

Joh. 11, 52. Der Hohepriester, welcher einst durch Urim und Tummim Orakel ertheilte, war auch später, zumal *de cathedra* sprechend, immer noch eine prophetische Stimme, wenn er auch selbst nicht wusste, wohin sein Wort zielte (vgl. 2 Petr. 1, 20). So hatte Caiphas auch jetzt zum Zweck der Tödtung Jesu (V. 50) gesprochen: „es fromme, dass Ein Mensch

sterbe für das Volk, und nicht die ganze Nation verderbe". Wenn auch wider sein Wissen und Wollen war das doch eine hohenpriesterliche Weissagung (oder doch gewissermassen eine בת־קול), da Jesus in der That „sollte sterben für die Nation, und nicht für die Nation allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die zerstreuten, zusammenführe in Eins" (V. 51 f.). Diese letzteren sind weder die schon vorher genannte israelitische Nation, noch die (doch dazu gehörenden) Israeliten in der „Diaspora", sondern proleptisch die — Kinder Gottes geworden — aus der Heidenwelt gesammelt werden sollten.

Joh. 12, 4—8 s. ob. S. 114 ff.

Joh. 12, 14 ff. nennt nur ein ὀνάριον (Eselchen, verkleinernd), worauf Jesus zur Stadt ritt, dagegen Matth. 21, 2 ff. eine „Eselin und ein Füllen bei ihr", worauf auch im Plural (αὐτῶν, αὐτούς) fortgefahren wird und V. 7 das. beide nochmals geschieden, aber auch wieder im Plural verbunden werden: ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω αὐτῶν τὰ ἱμάτια (αὐτῶν), καὶ ἐπεκάθισεν (ABC) ἐπάνω αὐτῶν (sc. τῶν ἱματίων). Dahingegen erwähnen Marcus 11, 2 ff. und Lucas 19, 30 ff., gleich Johannes, ebenfalls nur ein „Eselfüllen (πῶλος), worauf keiner der Menschen je gesessen", so dass es gewiss ist, dass Jesus auf einem jungen Esel (ὀνάριον, πῶλος) einritt. Dessen Mutterthier aber gehörte zu der Zeit noch zu demselben, und wird dieser Umstand von Matthäus nicht nur der grösseren Vollständigkeit wegen, sondern auch als zur wörtlichen Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung gehörend, erwähnt, Sach. 9, 9 רכב על־חמור ועל־עיר בן־אתנות, LXX ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον, womit ebenfalls nur die Zusammengehörigkeit beider Thiere betont wird, von welchen natürlicherweise nur eins, und bei der kurzen Wegstrecke auch das andere nicht einmal wechselsweise bestiegen ward (vgl. S. 157). Das Nähere bei dem poetischen Ausdrucke, ohne ein epexegetisches καί, ist eben in den drei letzten Evangelien direct gesagt, und bei Johannes, welcher durch die sofortige Wahl des absoluten ὀνάριον historisch des relativen πῶλος (ὄνου) überhoben war, nach das alttestamentliche Citat, mit Hinweglassung der nur begleitenden Muttereselin, sachgemäss abgekürzt auf καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου (V. 15), wozu auch das bei nur allgemeineren Citaten üblichere καθώς ἐστι γεγραμμένον (V. 14 vgl. 6, 31.

7, 38. Matth. 26, 24. Marc. 14, 21. 9, 13. Luc. 1, 70. Act. 7, 42 u. a.) mehr passt.

Joh. 12, 19 ff. Nach dem, besonders durch die Auferweckung des Lazarus veranlassten, Jubeleinzuge Jesu in Jerusalem sagen die Pharisäer zu einander (mit heimlichem gegenseitigen Vorwurfe): „ihr sehet, dass ihr nichts zuwegebringt! Siehe, die Welt ist hinter ihm her (von uns) weggegangen". Einen besondern Beleg hierfür bildet sogleich das Folgende von einigen hellenischen Festbesuchern, Proselyten aus den Heiden (σεβομένων Ἑλλήνων Act. 17, 4), also Repräsentanten des κόσμος (V. 19) im weiteren Sinne. Sie wollten Jesum sehen, d. h. eine Entrevue mit ihm haben *(visere, invisere, visitare)*, was sie durch Philippus (S. 490) zu erlangen suchen, welcher aber zu dieser Einführung den Andreas als Wortführer zuzieht. Jesus antwortet ihnen (αὐτοῖς, wohl mit Einschluss der Hellenen) nur mit einer Hinweisung auf seine bevorstehende Todesverherrlichung (V. 23), da nur das in der Erde untergehende Weizenkorn viele Frucht, in seine eigne Art verklärt, bringe (V. 24), und zwar diese eben auch aus den Hellenen (πολὺν καρπὸν φέρει), — übrigens ein Bild, auf welchem wohl auch das apostolische 1 Cor. 15, 36 ff. beruht. Diese fruchtbare Selbstaufopferung aber sey zugleich die sicherste Selbsterhaltung (V. 25). Seine Diener (wie ihm wohl eben auch die Hellenen ihre Dienste mittelbar entbieten liessen) sollten ihm auch nachfolgen, wo sie dann auch immer an seinem Orte und von dem Vater geehrt seyn würden (V. 26).

Joh. 12, 32. Während der Fürst dieser Welt wird hinausgeworfen werden (V. 31), wird, als dessen Ursache, Jesus erhöht, und zwar, wie V. 32 f. (vgl. 3, 14 f. S. 480) ausdrücklich sagt, zum Kreuz; eben hierdurch aber und dann weiter in seine Herrlichkeit „wird er Alle zu Sich ziehen", denn ohne solch dynamisches Ziehen würde die irdische Schwere und *vis inertiae* sie am Mitaufschwunge verhindern (vgl. 6, 44).

Joh. 12, 36. „So lange sie das Licht haben, sollen sie glauben an das Licht (und dadurch sich innig an dasselbe anschliessen, πιστεύειν εἰς), damit Licht-Kinder (υἱοὶ φωτός, von gleichem Wesen) sie würden". Nachdem Jesus dies gesagt, ging er fort und verbarg sich (hinweg) von ihnen —

gleichsam eine factische Weissagung von dem ihnen so nun bald ganz untergehenden Sonnenlichte.

Joh. 13, 2 f. könnte zunächst δείπνου γενομένου wohl allenfalls vom Passah-Essen gesagt seyn, wozu es des solennen Artikels etwa darum nicht bedurfte, weil Johannes für Nicht-Juden schrieb, denen aber die Solennität des Mahles, von welchem hier nur ein bedeutsames Zwischenereigniss berichtet wird, gleichgültiger seyn konnte. Doch stimmt damit nicht nur das V. 1 unmittelbar vorausgehende πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα wenig und bietet dann besonders 18, 28 φαγεῖν τὸ πάσχα höhere Schwierigkeit: es fehlt auch bei den jetzigen Tischreden Jesu jede Bezugnahme auf das Passah-Fest selbst. Die beiden nächsten Participia, zuerst objectiv τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα αὐτὸν παραδοῖ Ἰούδας Σ. Ἰ., und dann sogleich subjectiv εἰδὼς (ὁ Ἰησοῦς) ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, enthalten gleichmässig eine Restriction („obwohl"): trotzdem dass Judas schon den teuflischen Vorsatz gefasst hatte, Jesum zu verrathen, und trotzdem dass Jesus seiner göttlichen Allmacht und Abkunft cet. sich bewusst war, erhebt er sich doch (V. 4 ff.), um allen seinen Jüngern (V. 10 f.) die Füsse zu waschen. — Der eigenthümlich lange Eingang (V. 1—3) erhält eben dadurch etwas Spannendes und bereitet damit auf eine besonders bedeutsame Erzählung vor.

Joh. 13, 8. Petrus, welcher bei dem ergreifenden Acte des Fusswaschens unter allen Jüngern allein das Wort ergreift, hat in höchster Scham sich wiederholt geweigert, von Jesu die Füsse sich waschen zu lassen, worauf Jesus: „wenn ich nicht gewaschen dich, hast du nicht Theil mit mir", d. h. dann bist du nicht mein unbedingt ergebener und dadurch mit mir verbundener Diener, welcher auch passiv Alles, auch das ihn Demüthigendste, leistet, was ich von ihm will.

Joh. 13, 13 f. Ein vollständiger Syllogismus, mit a) *Propositio major* V. 13 ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος (καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ); b) *Propositio minor* V. 14ª εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, c) *Conclusio* V. 14ᵇ καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας. In der alsbald noch weiter eingehenden Motivirung (γάρ V. 15 f.) entspricht jenen beiden Instanzen genau wieder οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος

μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν (letzteres nur noch höher als ὁ διδάσκαλος und selbst mit Hereinnahme von ὁ κύριος).

Joh. 13, 18—20. Der Zusammenhang dieser beiden Verse ist meist unerkannt. Nach der Fusswaschung sagte Jesus den Jüngern, dass er ihnen damit ein Vorbild gegeben habe, ein Gleiches zu thun, zumal er ihr Herr und Sender, sie nur Knechte und Gesandte (ἀπόστολοι) seyen, die durch Erfüllung ihrer Aufgaben (nicht bloss des Liebesgebotes demüthiger Fusswaschung) selig würden. Nur von Einem gelte das „selig" nicht, der nach alttestamentlicher Weissagung* die Ferse gegen seinen Ernährer und Tischgenossen erhebe, und das sage er von jetzt an, vor Eintritt dieser Thatsache, damit sie nachher an ihn glaubten. Nun folgt V. 20: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer aufnimmt so ich jemand sende, Mich nimmt er auf" u. s. w. Hier könnte ein Rückgang auf die Apostel, vor der Einschaltung von deren mit gegenwärtiger Ausnahme (Judas Ischarioths, V. 18 f.), also bis auf V. 17 statt haben; der Zusammenhang kann aber auch stetig seyn, wo dann in V. 20 entweder der Schluss von V. 19 „damit ihr glaubet, wenn es geschehen, dass Ich es bin" dahin erklärt wird, dass die Aufnahme seiner Apostel seine eigne, ja Gottes Aufnahme sey, der ihn gesandt habe; oder noch einfacher und inhaltreicher, dass, gegenüber dem falschen Jünger und einst zwar miterwählten, aber selbstverworfenen Apostel, den wahren und treu verbleibenden Aposteln eine grosse Verheissung, dass sie nämlich an die Stelle ihres Senders, ja des Senders ihres Senders treten sollen, ertheilt, dadurch aber allerdings jenes „selig" V. 17 erklärt wird.

Joh. 13, 21 ff. s. ob. S. 121 ff.

Joh. 13, 30. 31. Nach dem Bissen, den Jesus ihm reichte, fuhr in Judas der Satan (V. 27 S. 124), gleichwie auch das unwürdig genossene Nachtmahl des Herrn an seinem Leibe und Blute zum Gericht wirkt (1 Cor. 11, 27 ff.); auch ging dieser Jünger nun sogleich hinaus (V. 30), um den Verrath seines Herrn zu vollziehen. Was nun V. 31 folgt: λέγει

* Ps. 41, 10 mit drei Abstufungen, s. ob. S. 122, wovon die letzte אוכל לחמי, LXX ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, jetzt umgesetzt in ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, um die nun eben recht vorhandene reale Tischgemeinschaft zu bezeichnen.

Ἰησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ist nicht am folgenden Tage (*postridie*, Bengel) gesprochen, wogegen schon allein das Praesens λέγει seyn würde, aber auch die vorangehenden Worte ὅτε (οὖν) ἐξῆλθε sind, die zu dem Vorigen gezogen diesem eine Redundanz aufbürden würden; auch und vornehmlich ist ferner dagegen der innere Zusammenhang der folgenden Rede mit jenem Vorgange, voraus das anhebende νῦν (jetzt, nun): der erste Schritt auf der zur Verherrlichung führenden blutrothen Bahn ist (im Moment des Verraths) gethan. Endlich würde auch der unverkennbare Zusammenhang des V. 34 eintretenden neuen Gebotes der Liebe mit dem vorausgegangenen Beispiel der Fusswaschung durch eine so lange Pause zerrissen. Denn V. 34 heisst es: „ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr liebet einander so wie ich geliebt habe euch". Das weitere ἵνα kann von dem ersteren als Absicht jenes Liebeserweises abhängen, könnte aber ebenfalls auch als dem ersten ἵνα coordinirt, also ebenfalls von ἐντολὴν κ. δίδωμι ὑμῖν abhängig erscheinen, wonach mit καθώς eine emphatische Reassumtion einträte, nur dass hierdurch die schlichte Einfachheit des liebevollen Satzes gebrochen würde, wobei übrigens dem etwas breviloquenten καθώς neben der logischen Gleichung die Bedeutung des Characters nicht nothwendig verloren geht. — V. 36 ist Petrus wieder der Erste und Einzige, welcher, wie auch oben V. 6 und 8 f., Jesu gegenüber das Wort zu nehmen wagt, und hier sogar bis zur verhängnissvollen Vermessenheit V. 37, welcher sogleich (V. 38) eine ebenso verhängnissvolle Prognose entgegentritt.

Joh. Cap. 14 handelt zuerst vom Vater (V. 1—11 dem Hingange Jesu zu ihm), vom Sohne (V. 12—16 der Kraft des Gebetes in seinem Namen), und vom heiligen Geiste (V. 17 ff. 26 als dem höchsten Anwalte). — Noch war die Frage des Petrus 13, 36 (κύριε, ποῦ ὑπάγεις; 14, 5 von Thomas wiederholt) positiv unbeantwortet. Das geschieht nun zunächst 14, 1—11. — Der Zusammenhang zwischen V. 12 und 13 ist der, dass der Gläubige noch grössere Werke vollbringen wird durch den Hingang Jesu zum Vater (V. 12), indem das Gebet im Namen Jesu schlechthin Erhörung bei (dem Vater und) dem Sohne finden wird (V. 13 f.).

Joh. 14, 2—4 s. ob. S. 225 f.

Joh. 14, 15. Hatte Jesus durch sein Waschen ihrer Füsse den Seinigen Liebe bezeigt (13, 1. 34) und darauf ihnen das neue Gebot gegenseitiger Liebe gegeben (13, 14. 34), so fordert er jetzt (auf V. 21. 23 f.) als Erweis ihrer Gegenliebe zu Ihm das Halten seiner Gebote, was beides auch schon im Decalog des A. B. Exod. 20, 6 verbunden erscheint in לאהבי ולשמרי מצותי.

Joh. 14, 18 f. Jesus lässt seine Jünger nicht als Waisen, da er wieder zu ihnen kommt. Die Praesentia ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς und ἐγὼ ζῶ können sich als solche nur auf die nahe Wiederkehr durch die Auferstehung beziehen (daher auch mit ἔτι μικρόν).

Joh. 14, 23 f. enthält auf die Frage des Jüngers Judas Lebbäus (V. 22), aus welchem Anlass sich Jesus ihnen und nicht der Welt äusserlich und innerlich offenbaren wolle, auch in der That eine Antwort Jesu (ἀπεκρίθη): weil nämlich das nur bei einem, zugleich Gott mitumfassenden, heiligen Liebes- und darum auch Gehorsamsverhältnisse geschehen kann und wird (V. 23), nicht aber ohne dieses (V. 24).

Joh. 14, 31 ist das schliessende ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, ohnehin durch seine Plötzlichkeit viel mächtiger, nicht erst von dem anfänglichen ἵνα γνῷ κ. τ. λ. (dessen Zusammenhang damit überdem schwer einleuchtet) abhängig zu machen, was gegen den überhaupt johanneischen Gebrauch des ἀλλ' ἵνα (d. h.: aber es geschieht, damit — s. 1, 8. 9, 3. 13, 18) verläuft und ausserdem das eindringliche ἵνα γνῷ ὁ κόσμος abschwächen würde.

Joh. 15, 4—7. Zweimal steht μένειν ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν und ἐν αὐτῷ V. 4. 5, dagegen V. 7 ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, und so wird den „Worten" Jesu eine auch persönliche Beziehung beigelegt, zugleich aber eine von Seiten der Gläubigen mit zu erfüllende Aufgabe und Methode zur bleibenden Vereinigung mit Christo angedeutet.

Joh. 15, 15. „Nicht mehr heisse ich euch Knechte, denn der Knecht weiss nicht was thut sein Herr; euch aber nenne ich Freunde, weil alles, was ich gehört habe von meinem Vater aus, ich kund gethan habe euch." Sollte wohl diese Stelle von Kundgebung göttlichen Thuns als einem Freundesverhältniss ausser Beziehung stehen zu Gen. 18, 17 ff. von dem

beschlossenen Untergange Sodoms und Gomorrhas? Jehovah sprach: soll Ich verbergen vor Abraham, was Ich im Begriff bin zu thun: οὐ μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ (τοῦ παιδός μου) ἃ ἐγὼ ποιῶ LXX (vgl. Röm. 8, 15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας — ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας). So dürfte die berühmte Benennung Abrahams als φίλος θεοῦ (ἐκλήθη) Jac. 2, 23 noch ausser Jes. 41, 8 und 2 Chron. 20, 7 sachlich und nach LXX sogar fast wörtlich auch zugleich mit auf Gen. 18, 17 beruhen. Uebr. vgl. De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus cet., p. 23; und ob. S. 463.

Joh. 15, 16. „Nicht Ihr habt mich erwählt, sondern Ich habe erwählt Euch und eingesetzt Euch, auf dass Ihr hingehet (ὑπάγητε) und Frucht bringet." An und für sich könnte dieses ὑπάγειν auch vom ferneren Lebenswandel stehen; aber in Verbindung mit der „Erwählung" und „Einsetzung" dürfte es wohl nur entsprechen der Aussendungsformel Marc. 16, 15 „gehet hin (πορευθέντες) in alle Welt und predigt das Evangelium aller Creatur", so dass dort dann auch die „Frucht" nicht die allgemein christliche, sondern die der apostolischen Missionsthätigkeit ist.

Joh. 15, 24. Wenn die Werke nicht ich that unter ihnen, welche kein Andrer gethan, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl „gesehen und gehasst": ein coordinirtes καί — καί, freilich nur bei solcher Verkehrung der Herzen vereinbar, statt des richtigen sehen und lieben. Das Object des Sehens ist aus dem vorherigen ἔργα (Wunderwerke) selbstverständlich, wogegen dasselbe Subject zu μεμισήκασι kaum passen würde, da das Hassen auf Personen geht, und diese folgen ja auch sogleich in einem zweiten nun subordinirten καί — καί, also gehasst nicht nur Mich, sondern auch zugleich meinen Vater, haben also V. 23 bestätigt ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ. — Im Folgenden wird gegen diese „Hasser ohne Grund" zu den vorherigen Zeugnissen des Wortes (V. 22) und der Werke Christi (V. 24) noch ein dreifaches Zeugniss gefügt, 1) die heil. Schrift (Ps. 69, 5 vgl. 35, 19), V. 25; 2) der kommende heil. Geist, V. 26, und 3) die Apostel als Augenzeugen, V. 27 (vgl. Act. 1, 8. 5, 32).

Joh. 16, 7 f. Die Ankündigung Christi von seinem Hingange hat die Jünger mit Trauer erfüllt (V. 6). Hierzu

folgen nun V. 7 mehrere Gegensätze: a) von ἐγώ und ὑμεῖς (wiederholt); b) von ἡ ἀλήθεια und dem erwähnten factischen Irrthum; c) von λύπη und συμφέρει, als dem Inhalt der immerhin paradox erscheinenden Wahrheit; wozu erklärend weiterhin d) auch noch der von ἐγώ und ὁ παράκλητος: dieser kommt von mir gesendet zu euch nur wenn ich fortgegangen (πορεύεσθαι, wie 1 Petr. 3, 19 Χριστός — τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε und V. 22 π. εἰς οὐρανόν, S. 225 f.). „Und wenn Er gekommen, wird er überführen die Welt", ἐλέγξει (V. 8), mag sie es bekennen oder nicht, wie Verbrecher auch ohne ihr Eingeständniss richterlich überführt werden, s. d. Folg.

Joh. 16, 8 ff. Der Paraclet, d. i. der heil. Geist, „wird überführen die Welt wegen Sünde und wegen Gerechtigkeit und wegen Gerichts", d. h., weil ohne Artikel, dass es giebt Sünde, Gerechtigkeit und Gericht, was alles die Welt in Wort und That leugnet. Zuerst giebt es Sünde, welche (als die Ursünde aller Sünden, nicht die Ursache oder die Folge des Unglaubens) darin besteht, dass sie nicht glauben an mich. Ebenso steht ὅτι, ohnehin in diesem Sinne („weil", nicht „dass") der dreimaligen Praeposition περί am nächsten entsprechend, in den nur so klaren Parallelsätzen V. 10 und 11. Zweitens wird die Welt überführt (V. 10), dass es eine Gerechtigkeit giebt, welche darin besteht und sich bekundet, dass 1) Jesus „zu dem Vater — in den Himmel — geht", und 2) die Jünger „nicht mehr sehen ihn", eben weil er in das geistige Reich der Unsichtbarkeit hinübergeht und von da aus auch nur im Geist durch den heiligen Geist real erfahren wird. Drittens wird der Paraclet die Welt überführen, dass es ein Gericht giebt, darin bestehend und documentirt, dass „der Fürst dieser Welt gerichtet ist", was sich in dem zur höchsten Verherrlichung führenden Tode Jesu vollendet (12, 31 s. ob. S. 502). Sieht die Welt aber sogar ihr Haupt („ihren Fürsten") gerichtet, dann ist sie doch gewiss überführt, dass es ein Gericht giebt. — Sonach ist das elenchtische Amt des heil. Geistes an der Welt ein dreifaches, nämlich nachzuweisen a) die Existenz einer Sünde, und zwar an ihrem eignen Unglauben, dem Urquell aller Sünden; b) die Existenz einer Gerechtigkeit, indem der von ihr Gekreuzigte zu seinem himmlischen Vater und in das Reich der reinen Geistig-

keit übergeht, eine alles überragende Gerechtigkeit oder die Urgerechtigkeit; c) die Existenz eines Gerichts, und zwar an dem verdammenden Gericht über den Weltfürsten, den Urverbrecher. — Man könnte diese drei Potenzen auch Sünde, Gerechtigkeit und Gericht je in ihrer Idee nennen. Ohne das Kommen des heil. Geistes in dem Tode und der Verklärung Christi wären sie für die Welt ohne überführenden Erweis geblieben; durch sein Kommen mit überweltlichen Wirkungen sind sie aber ein für allemal demonstrirt.

Joh. 16, 12 f. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergiebt sich daran, dass zuvor V. 8—11 von dem Amte des heil. Geistes an der Welt als einem elenchtischen gehandelt ist, während nunmehr zu dem didactischen an den Jüngern übergegangen wird, wie sich diese Correspondenz auch an der Conformität von ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον V. 8 und von ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος — ὁδηγήσει ὑμᾶς κ. τ. λ. V. 13 unverkennbar und wörtlich zeigt.

Joh. 16, 21. Das Loos der Jünger, zu weinen und zu klagen, während die Welt sich freuen wird, sowie die Verwandlung ihrer Trauer in Freude (V. 20) wird V. 21 durch das Bild einer Kreisenden illustrirt, die, „wenn sie geboren das Kindlein, nicht mehr gedenkt der Angst wegen der (alles absorbirenden) Freude, dass geboren worden ein Mensch in die Welt". Die Anwendung hiervon auf die Jünger, die zwar jetzt Trauer haben, deren Herz aber nach dem πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς sich unvergänglich freuen werde (V. 22), führt, nächst dem Hauptgedanken von Jubel nach Jammer, auch specieller noch auf ein positives anderweites Tertium comparat. bei jenem Bilde: einerseits nach den חֲבְלֵי הַמָּשִׁיחַ (ὠδῖνες), ist und bleibt andrerseits Christus πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Erstgeborener aus den Todten), Col. 1, 18. Apoc. 1, 5; während sonstige Vergleichungspuncte, wie Christi Tod als Geburtsact der Menschheit, oder der Verklärungsstand der Gemeine Christi mit seiner Wiederkunft, ferner liegen.

Joh. 16, 26. Die Entscheidung über „jenen Tag" (V. 23. 26), ob er die Auferstehung oder die Wiederkunft bezeichne, scheint in der Characterisirung gegeben, dass dann nicht mehr Jesus den Vater für die Jünger bitten werde (V. 26). Diese aufhörende Intercession geht wohl zweifellos auf den Tag der

Parusie, der übrigens auch sonst constant als ἡ ἡμέρα ἐκείνη (Matth. 24, 36 cet., היום ההוא) erscheint. Vergl. Bibelstud. II, 154 f. 180 f.

Joh. 17, 17. Ist Wahrheit schon an sich läuternd und weihend, so vor allem „die Wahrheit", welche durch und durch ist das „Wort Gottes".

Joh. 18, 3. Die Häscher kamen nach Gethsemane „mit Fackeln und Laternen", um das Licht der Welt zu suchen und einzufangen, — Caricaturen des Diogenes, welcher mit der Laterne bei Tageslicht einen Menschen suchte.

Joh. 18, 10. Wie sich Jesus bei seinen Häschern mit einem offenen Worte für seine Jünger verwendet hatte (V. 8), so will Petrus für seinen Herrn, als er Hand an ihn legen sah (Matth. 26, 50), thatsächlich eintreten. Er zog sein Schwert, schlug damit den Leibdiener des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Dessen Namen verschweigen die Synoptiker wohl auch aus Vorsicht; dass ihn nur Johannes (Malchus) nennt, ist wohl auch ein Beweis von der später fallenden Abfassung seines Evangeliums. — Mit jener, von Jesu gemissbilligten und durch Wiederanheilung des verwundeten Ohres wieder gutgemachten, That des Petrus war sein Feuer in fleischlichem Aufflammen verraucht und er nun doppelt gebrochen, so dass er sich, seinen Herrn feig verleugnend, sogar vor einer Magd fürchtete.

Joh. 18, 18—19. Mitten in der V. 18 geschilderten Situation, Petrus am Kohlenfeuer mit den Dienern ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος, wird die Scene V. 19 ff. nach dem gleichzeitigen Hauptacte, dem hohenpriesterlichen Verhör Jesu, verlegt, von wo dann V. 25 die Erzählung einfach und wörtlich wieder dorthin zurückkehrt mit ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος.

Joh. 18, 20 f. Die doppelte Frage des Hohenpriesters περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (d. h. über seine Anhänger überhaupt, als das ihm Wichtigere), und περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ (V. 19) beantwortet Jesus mit ebenso wiederholtem ἐγώ der Würde und Selbstverantwortlichkeit, zuvörderst durch den Hinweis auf die absolute sub- und objective Offenheit seines Wortes (παῤῥησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ), und zwar örtlich dies sowohl ausser als in Jerusalem (ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ

Ἰουδαῖοι συνέρχονται), sowie auch noch negativ (ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν, was auch die gelegentlichen Reden auf Bergen, im Schiff cet. mit einschloss). Ueberhob nun schon diese unbedingte Oeffentlichkeit (V. 20) den göttlichen Inquisiten einer Specialisirung über sein Publicum ebenso wie über seine Lehre, so konnte (V. 21) ersteres auch objectiv viel genügendere Auskunft ertheilen, und waren also weit besser die Zuhörer zu befragen über das *quid locutus esset eis*, als die da wüssten *quae dixerit*. — Hierin lag die Antwort auf beide obige Untersuchungsfragen involvirt, die aber von einem der Gerichtsdiener mit einem Schlage in's Gesicht erwidert ward (V. 22).

Joh. 18, 21 ff. s. ob. S. 164 ff.

Joh. 19, 4 ff. s. ob. S. 178 ff.

Joh. 19, 14. Ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα heisst nicht Rüsttag auf Ostern, sondern Oster-Rüsttag; παρασκευή selbst aber ist allenthalben der Rüsttag auf den Sabbath, Vorsabbath, also der Freitag, wie unwidersprechlich Marc. 15, 42 ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον, und Luc. 23, 54 ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν, vgl. Matth. 27, 62. Also ist das Alles, Verhöre und weiter bis zur Abnahme vom Kreuze, einhellig am Freitage geschehen. Die Ausdrucksweise παρασκευὴ τοῦ πάσχα findet überdies ihre Erklärung ebenfalls noch Joh. 19, V. 31 ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου —, also der Sabbath fiel in den Ostertagen nicht nur nicht aus, sondern hatte dadurch sogar eine erhöhte Feierlichkeit, und daher auch seinen voraufgehenden Rüsttag. — Die Zeit der tumultuarischen Verurtheilung Jesu wird aber Joh. 19, 14 nicht nur nach dem Tage, sondern auch nach der Stunde fixirt, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, „um die sechste Stunde" des Morgens, wobei das ὡς noch einen ziemlich weiten Spielraum lässt, da überhaupt auch die Tageszeiten ebenso wie die Nachtwachen gern nur von drei zu drei Stunden zusammengefasst werden, vgl. z. B. das Dingen der Arbeiter im Weinberge Matth. 20, 1 ff.: als früh (V. 1 f.), dann um die dritte, d. i. nach jüdischer Zählung neunte Stunde (V. 3 f.), hierauf um die sechste und neunte (V. 5), d. h. dritte und sechste Stunde cet. Hieraus ergiebt sich aber auch die Nothwendigkeit jenes häufigen elastischen ὡς (ὡσεί) wie 4, 6. Luc. 23, 44. Act. 10, 3

(ὡσεὶ περί) oder des gleichbedeutenden περί wie Matth. 20, 3. 5. 27, 46. Act. 10, 9. Demnach ist der bemerkte Zeitpunct Freitag morgens zwischen 6 und 9 Uhr, aber wohl der 6 näher.

Joh. 19, 28 ff. Jesus wusste (nach der, übrigens selbst nur mehr episodischen, Uebergabe seiner Mutter an Johannes) ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται. Das kann nicht heissen, dass schon (so bald, wie V. 33 ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθνηκότα, Marc. 15, 44 ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν) Alles vollendet sey — es ist ihm vielmehr lang genug geworden; sondern ἤδη ist: nunmehr, *jam*, wie Röm. 13, 11 ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, näher an ἤδη ποτέ 1, 10. Philipp. 4, 10 ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἠκαιρεῖσθε δέ: daher denn, nachdem in dem διψῶ und in der Darreichung des Essigs im Schwamm des Ysopstengels die Schriftweissagungen ganz bis zu Ende erfüllt waren (τελειωθῇ von Schrifterfüllung nur hier, irrig א πληρωθῇ), auch noch das absolute τετέλεσται, „es ist vollbracht!" (Missverständlich V. 28 Luther.) Demzufolge ist ἵνα τελειωθῇ von λέγει abhängig, steht aber diesem voran, damit die Correlata τετέλεσται und τελειωθῇ (wozu Bengel τελέω *convenit rebus*, τελειόω *Scripturae S.*) möglichst nahe aneinander gerückt würden. — Jenes brennende διψῶ selbst aber war nach V. 28 veranlasst einerseits durch das Bewusstseyn, dass nunmehr Alles vollbracht sey (εἰδὼς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται), sowie andererseits durch die Absicht, die Schrift abschliessend zu erfüllen, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, nämlich durch Veranlassung zur Darreichung eines essigscharfen Labetranks (Ps. 69, 22 לצמאי ישקוני חמץ), den Jesus, anders als bei der früheren Darbietung des betäubenden Gallentranks Matth. 27, 34., jetzt auch annahm, worauf er das zuvor schon Gewusste (εἰδώς) auch aussprach: τετέλεσται, das Haupt neigte und den Geist (in die Hände des Vaters) aufgab. — Noch bleibt aber die Frage übrig: woher wusste denn Jesus, indem er seinen glühenden Durst kundgab, dass jetzt die Vollendung seines Leidens und Werkes unmittelbar bevorstand? Eben aus einer Schriftstelle, und zwar desselben (22.) Psalms, dessen Anfang er kurz zuvor ausgesprochen hatte: ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανί Matth. 27, 46 ff., wo V. 16: trocken wie eine Scherbe ist meine Kraft, und meine Zunge angeklebt an meinen Gaumen", hierauf aber sogleich folgt ולעפר־מות תשפתני

„und zu Todes-Staub wirst du mich legen", LXX ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με. Hiernach folgt auf jenen heissen Durst eben sofort das Ende. So erklärt sich nun alles, und zwar nicht nur V. 28 das εἰδώς als eben aus dem grossen Psalm (22), welchen DAV. STRAUSS das Programm der Kreuzigung genannt hat, sowie dass ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή erst von dem, ausserdem allzu leeren, λέγει abhängig ist, sondern auch V. 30 das nunmehrige εἶπε· τετέλεσται. War doch nun, mit dem Schlürfen des Essigs, auch das Allerletzte (Ps. 69, 22) erfüllt und infolge des allen die Vollendung im Tode eine absolute. — BENGEL sagt: *Inter illa omnia (— flagella; clavos) non dixerat: dolet; — sitim, in quam omnia confluunt ac desinunt, loquitur, potum petens, nam et sitim et potum Scriptura praedixerat.* Doch ist die Schriftteleologie in Beziehung mit jenem εἰδώς und dem nachherigen εἶπε oder das Beides verbindende Intervall jenes Wissens und dieser Kundgebung des Durstes und seiner Linderung schärfer zu markiren.

Joh. 19, 36 f. Die beiden Thatsachen nach Jesu Verscheiden am Kreuze (ταῦτα), *a*) negativ die Unterlassung der Beinezerschmetterung an ihm (V. 31—33), und *b*) positiv der Seitenstich (V. 34 — ob. S. 185), sind gleichfalls schon im A. T. vorgezeichnet, und zwar *a*) sogar an zwei Stellen (weshalb auch allgemeiner ἡ γραφή), nämlich Exod. 12, 46 vom Osterlamm (was Christus auch 1 Cor. 5, 7 vgl. Joh. 1, 29. 1 Petr. 1, 19 ist) und Psalm 34, 21 von dem Gerechten, welchem ebenfalls kein Gebein soll zerbrochen werden: und zwar beide Stellen auch darum, weil das passive συντριβήσεται (נִשְׁבָּרָה) nur im Ps. (auch LXX), in Exod. dagegen activ συντρίψετε nach תִּשְׁבְּרוּ, der Psalm aber, mit dem hier jedenfalls singulären Zuge vom Knochenbruch, allerdings wieder erst auf Grund und in Nachbildung von Exod., dessen Stelle hiernach schon damals als typisch-messianisch gegolten hat; während *b*) individuell als πάλιν ἑτέρα γραφή Sach. 12, 10., wo אֵלַי in der gr. Attraction εἰς ἵν involvirt seyn kann, wie dieses denn auch Apoc. 1, 7 von dem in göttlicher Glorie wiederkehrenden Herrn steht.

Joh. 19, 41. Hier sind fast mathematisch drei concentrische Kreise, oder deren zwei mit Centrum gezeichnet: *a*) ἦν

ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐσταυρώθη, κῆπος, καὶ *b*) ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν, *c*) ἐν ᾧ (μνημείῳ) οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη.

Joh. 20, 1ff. Wie die Geschichte von der Auferstehung überhaupt episch-dramatisch erzählt ist, so entsprechen dem ganz insonderheit auch die wechselnden Tempora. Nachdem der Eintritt des Todes und die Bestattung Jesu in eintönigen Praeteritis berichtet worden (19, 30—42), herrscht vom Sonntag früh ab das belebte Praesens, 20, 1f.: Maria Magdal. kommt am noch finstern Morgen zum Grabe und sieht den Stein weggenommen vom Grabe (V. 1); läuft also und kommt zu Simon Petrus (dem Führer der Jüngerschaft) und zu dem andern Jünger, den lieb hatte Jesus (d. i. eben der Erzähler selbst), und sagt zu ihnen: Weggenommen haben sie (Unbekannte) den Herrn aus dem Grabe, und wir (Frauen, also auch hier Johannes mit Voraussetzung der Synoptiker, Marc. 16, 1ff. Matth. 28, 1. 8. Luc. 24, 1ff. 10) wissen nicht, wo sie hingelegt haben ihn" (V. 2). Nun im historisch-ruhigen Aorist, zu dessen Verständniss auch dient, dass den Jüngern der Frauenbericht wie ein Geschwätz (ὡσεὶ λῆρος) und unglaublich erschien (Luc. 24, 11): ging also hinaus (aus der Stadt) Petrus und der andere Jünger (Johannes selbst) und kamen (ἤρχοντο Imperfect. von dem längeren Wege und auch von dem Nacheinander der beiden Jünger) zum Grabe, V. 3. Es liefen (ἔτρεχον fortgehendes Imperf.) aber die Beiden zugleich, und der andere Jünger lief voraus (προέδραμε, Aor., der Moment des Zuvorkommens), rascher als Petrus (weil jünger und auch ruhigeren Gewissens), und kam (ἦλθε, wieder bestimmter Moment) zuerst an das Grab. Und sich (in die mit oder auch ohne Stufen abwärts, aber nicht seitwärts, gehende Gruft) überbückend erblickt er (wie athemlos wieder anhaltendes Präsens) die Binden (womit der Leichnam umwunden gewesen, 19, 40) hingelegt: doch ging er nicht hinein (εἰς-ἦλθεν, abstechender Aor.), aus ehrfurchtsvoller Scheu und noch allein, V. 5. Kommt nun Simon Petrus, nachfolgend ihm, und ging hinein (εἰσῆλθεν) in das Grab, und schaut (θεωρεῖ) die Binden hingelegt (V. 6) und (was Johannes von draussen nicht gesehen) das Schweisstuch, welches war über sein Haupt, nicht bei den Binden liegend, sondern für sich eingewickelt an Einen (besonderen) Ort (also wie von einem, der von seinem Lager

aufgestanden, nicht wie ein Hinweggetragener), V. 7. Da nun τότε οὖν, wie genau!) ging hinein (εἰσῆλθε, wieder ruhiger forterzählender Aor.) auch der andere Jünger, und sah (εἶδε), und glaubte" (ἐπίστευσεν, der Auferstehungsglaube durchzuckte ihn). Und in ähnlicher Weise geht, mit gleich wechselnden Temporibus, die gleichsam erröthende und erblassende Erzählung V. 11 ff. weiter.

Joh. 20, 13 ff. Den Thatsachen für das Auge folgen, zu weiterem Zeugniss für die Wahrheit des ausserordentlichen Vorganges, nun auch solche für das Gehör.

Joh. 20, 16 ff. Maria Magdalena, vor dem leeren Grabe Jesu stehend, sieht Jesum mit weinenden Augen, erkennt ihn aber nicht (wie auch 21, 12 die Jünger am See den durch den Tod Hindurchgegangenen „nicht zu fragen wagten: wer bist Du? da sie wussten, dass es der Herr sey"). Sie meint, es sey der Gärtner, und fragt ihn, wenn er Ihn fortgetragen habe (βαστάζειν, schwer tragen, *portare,* eben mehr männlich), möge er ihr es sagen, auf dass sie ihn erhebe (αἴρειν, *tollere,* weiblicher). Sagt ihr Jesus mit seinem Tone: *„Maria!"* worauf sie rasch sich umwendend in heimischer Mundart: *„Rabbuni!"* Zugleich umfasste sie (nach Matth. 28, 9) anbetend niedergeworfen seine Füsse, worauf Jesus, abwehrend: „Rühre mich nicht an, denn noch nicht bin ich aufgefahren zu dem Vater", d. i. noch bin und bleibe ich bei euch! (Vgl. ob. S. 224 f.) „Gehe aber hin zu meinen Brüdern" cet. (wie auch Matth. 28, 10 „Fürchtet euch nicht! Gehet hin, verkündet meinen Brüdern" cet.). Hierin ist nur allseitig ermuthigende Annäherung und Gleichstellung des im Tode Verklärten zu den zurückgebliebenen Seinen: er lehnt den Fussfall (wie classisch ἅπτεσθαι γονάτων, ποδῶν) ab und sagt „meine Brüder", wie dem entsprechend auch sogleich weiter als ebenso mahnende wie tröstliche Meldung an diese: „ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott". — Anders in der sonst so mannigfach parallelen Geschichte Josephs, bei dessen Wiedererkennung in Aegypten von Seiten seiner, allerdings gegen ihn schwerverschuldeten, „Brüder", Gen. 45, 3 f. (vgl. ob. S. 3): sie konnten ihm nicht antworten, sondern schraken zurück von seinem Angesicht, so dass er sie ermuthigen musste, zu ihm heranzukommen, wonach er sie aber auch ermahnte (V. 9), zu seinem

Vater zu eilen, um ihm seine wunderbare Verherrlichung zu melden.

Joh. 20, 19 (26). Das plötzliche Daseyn Jesu mitten unter seinen versammelten Jüngern am Sonntagabend bei verschlossnen Thüren hat auch im Ausdruck etwas Geisterhaftes: ἔστη εἰς τὸ μέσον, er „stand da in die Mitte", wobei das εἰς nur ganz leise eine Bewegung dahin mit ausdrückt (denn das ähnliche ἔστη εἰς [ℵBC, ἐπί ADL] τὸν αἰγιαλόν 21, 4 meint eine Hinwendung nach dem Uferrande), nicht aber an ein vorheriges wunderbares Aufthun der Thüren zu denken ist, was mit dem bleibenden τῶν θυρῶν κεκλεισμένων im Perfect contrastirte. Daher ebenso auch ohne ἦλθεν Luc. 24, 36 ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν, worüber die Jünger erschraken, vermeinend einen Geist zu sehen (— beiläufig die erste und wörtliche Realisirung der Verheissung Matth. 18, 20 οὗ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν). Zu jenem plötzlichen ἔστη kann man übrigens etwa Hiob 4, 16 von der nächtlichen Geisteserscheinung vergleichen ויעמד: „und es (er) stand".

Joh. 20, 23. Ueber diese feierliche Belehnung aller Jünger mit der *potestas clavium* durch den Herrn selbst s. ob. S. 231* f. Die Weiterverleihung dieser ganz ausserordentlichen Vollmacht von Jüngern an Jünger ist durch — nicht mehr schöpferische — Handauflegung erfolgt (wovon N. Bibelstud. Art. VII S. 282 ff. bes. S. 332 f. mit Bevollmächtigung zum Presbyteramte).

Joh. 20, 25—27. Als Thomas von den Jüngern hörte: „wir haben gesehen den Herrn", antwortete er: „wenn ich nicht gesehen habe in seinen Händen den Einschlag (τύπος) der Nägel und gedrückt (βάλλειν, wie Marc. 7, 33 ἔβαλε τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ) meinen Finger in den Einschlag der Nägel, und gedrückt meine Hand in seine (durch den Lanzenstich verwundete) Seite, werde ich nimmermehr glauben!" Als nun nach acht Tagen, also am zweiten Herrn-Tage, die Jünger bei (jetzt aber nicht mehr „aus Furcht vor den Juden", wie V. 19) verschlossenen Thüren wieder drin waren und Thomas bei ihnen, steht Jesus wieder in ihrer Mitte da und sagt, nach dem Friedensgrusse, zu Thomas: „bringe deinen Finger her und siehe meine Hände (also Ueberzeugung durch Gefühl und Gesicht), und bringe deine Hand her und

drücke (sie) in meine Seite" —, wie für die spitzen Nägelstiche die Finger, so war für den breiten Lanzenstich die befühlende Hand das geeignete Organ, ganz so wie es auch der Zweifler Thomas *ipsissimis verbis* selbst begehrt hatte. Bei der „Seite" fällt übrigens auch in der Aufforderung Jesu das „Sehen" fort, weil diese durch das Kleid bedeckt war. Worauf Thomas, die Ermahnung: „und werde nicht ungläubig, sondern gläubig!" (V. 27) sofort innerlichst realisirend, ausrief: „mein Herr und mein Gott!" (V. 28) — ein anbetendes Bekenntniss, welches Jesus nicht nur nicht zurückweist, sondern vielmehr durch das Schlusswort (V. 29) gutheisst: „weil du hast gesehen mich, hast du geglaubt. Selig die nicht gesehen und gläubig geworden!" Vergl. 1 Petr. 1, 8.

Joh. 20, 30 f. Abschluss über das Inner-Evangelium, als das der σημεῖα (Wunderzeichen), darum niedergeschrieben ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Diese Zweckangabe des Evangeliums steht im innigsten Zusammenhange mit dem letztvorausgegangenen Berichte von Thomas und zumal mit den allerletzten Worten des Herrn selbst (V. 29) μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, welche hiernach insonderheit auch den späteren Lesern dieser aufgezeichneten oder (inductiv) auch der nicht aufgezeichneten Wundergeschichten gelten sollen. Es entsprechen sich ja unverkennbar: 1) μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός V. 28 und οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες V. 29 sowie ἵνα πιστεύσητε V. 31; 2) ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου V. 28 und ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 31; 3) μακάριοι V. 29 und ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ V. 31, — also hier wie dort Gleichheit der Glaubensbedingung wie des Glaubensinhalts und der Glaubenskrone.

Joh. C. 21 (worüber Bibelstud. II, 61—88) erhebt sich über das Momentane und Special-Historische durch seinen bis V. 14 typisch-symbolischen und weiterhin auch direct kirchengeschichtlichen Character. Zuerst das Fischen (wo Petrus vorauf, aber ohne den Herrn vergebens), ein Bild des ferneren Menschenfischens; hierzu und hierauf aber directe Neuberufung des gefallenen Petrus, ohne eine gleiche des mitanwesenden Johannes, zur Weide der Lämmlein und Schäflein Jesu. — Enthält nun der Prolog (1, 1 ff., S. 472 f.) die Andeutung des

vorirdischen Seyns und Wirkens Christi, so dieser Epilog die seines folgenden nachirdischen Seyns und Wirkens bis zu seiner Wiederkunft (ἕως ἔρχομαι V. 22), beides je in seiner Art prophetisch. Ist hierneben das eigentliche innere Evangelium mit den markirenden σημείοις zeitgeschichtlich-historisch nach dem vorgeschichtlich einsetzenden Prolog, so ist nun C. 21 zukunftgeschichtlich zumal von Petrus und Johannes, welcher, als der Verfasser, nach seiner zartsinnigen Bescheidenheit sich ohnehin am liebsten nur in einem Epilog mit darstellte. (S. unt.) Vergl. auch den Schluss des Ev. Matth. 28, 19 f. (s. Bibelstud. II, 87). — Jedenfalls ist Joh. 21 kein blosser „Anhang" oder „Nachtrag", wofür dieses Cap. noch immer gelten soll,* und

---

* Auch noch von Godet (Ev. Joh. 2. A., deutsch von Wunderlich II, 577) wird dieses 21. Cap. ohne Weiteres als „Anhang" überschrieben, wie demgemäss auch nur mehr stiefmütterlich behandelt, da es ein „unabhängig von dem Evangelium und nach demselben verfasstes Schriftstück" seyn soll, was aus dem vorhergehenden Abschlusse 20, 30. 31 hervorgehe. Zwar erkennt G. (II, 575) Joh. 20, 31 in dem ταῦτα mit Recht nicht den, erst mit dem ταῦτα von 21, 24 gemeinten und II, 593 ebenfalls richtig anerkannten, absoluten Inhalt des Evangeliums, sondern nur die Zurückbeziehung auf καὶ ἄλλα σημεῖα 20, 30., mithin, und das ist das *punctum saliens*, nicht aber das *„punctum finale"*, auf die von Jesu gethanen und den lebenspendenden Glauben erweckenden, „in diesem Buche" eben nur zum Theil verzeichneten Wunderzeichen. Wie durfte G. dann aber die Correspondenz dieser nunmehr in der beabsichtigten Auswahl berichteten σημεῖα mit der diese Aufzählung der σημεῖα anhebenden Wasserverwandlung zu Cana und die des jetzigen γέγραπται mit dem ihm dort polarisch gegenüberstehenden Ausdrucke 2, 11 (s. ob. S. 476 z. d. St.) übersehen: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων — καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ? — eine Betonung der σημεῖα mit ihrer evangelischen Tendenz und Consequenz, welche auch z. B. 4, 54 (τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν) und zumal in der Mitte des Werkes 12, 37 (vgl. 11, 15. 42) immer wieder hervortritt. Schliessen sich nun so zumal Anfang und Ende dieser principiellen Wunderberichte harmonisch an und in einander, und ist mit denselben das Haupt- oder Innenwerk beschlossen (γέγραπται): steht dann nicht das ganze erste Capitel jenseit dieses engeren Wunder-Buches und somit, als nur einleitend, auch ausserhalb jenes leitenden Princips? Und erheischt nun nicht die anerkannte, und eben auch noch in der Aehnlichkeit des Schlusses von C. 20 und 21 wahrzunehmende, meisterliche Symmetrie und Eurhythmie der johanneischen Architectonik ein jenem Vorcapitel (1) genau so wieder entsprechendes Nachcapitel, welches also ebensowenig ein späterer „Anhang" seyn kann als C. 1 ein später ent-

dies schon darum nicht, weil auch sein Alles überragender Schluss immer noch weiter in das Universale ausgeht, wodurch dieser Epilog eben mit dem Prolog, gleichsam die beiden Flankenthürme am Ein- und am Ausgange, in Parallele tritt. S. Bibelstud. II, 61 ff.

Joh. 21, 15—17. Dreimal hatte Petrus den Herrn verleugnet, nachdem er seine Treue vermessen über die aller Jünger gesetzt hatte (Matth. 26, 33. Joh. 13, 37 cet.); der Auf-

---

standener Vorbau? Eins steht und fällt mit dem andern. Und diese beiden Theile correspondiren auch wieder innerlich. Wie 1, 1 ff. in die Ewigkeit (ἐν ἀρχῇ ἦν) und in die Schöpferthätigkeit Christi zurückschaut, so blickt auch das, eben zugleich typisch-symbolische, 21. Cap. hinaus nicht nur in die Zukunft (V. 15—19 mit ἕως ἔρχομαι V. 22 f.), sondern auch wieder in das absolute Wirken Jesu V. 25 ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν (vgl. 1, 3 οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν) κ. τ. λ., was bei solcher Sinneserfassung, und zumal zugleich mit dem subjectiven οἶμαι, Niemand für eine unbiblische „Hyperbel" halten kann. Wir müssen hier die unsererseits a. O. (Bibelstud. II) näher ausgeführten Correspondenzen zwischen den beiden Umschliessungscapiteln (1 und 21) übergehen, wonach, wie C. 1 eine doppelte Vorhalle hat (generell V. 1—18, und zwar generell-absolut 1—13 und generell-historisch 14—18; darauf speciell-historisch 19—28 bez. 34) mit den spannend abschliessenden Worten V. 52 ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα κ. τ. λ., ebenso auch wieder C. 21, nur dass nun jenes AB zu BA wird (speciell-historisch 21, 1—23 f. mit gleicherweise concret-rhetorischen Consonanzen vom gleichen Orte und unter ähnlichen Umständen wie auch mit ganz specieller Correlation zwischen 1, 43 und 21, 15 ff., zuletzt aber absolut V. 25). Hat doch übrigens auch schon Wetstein eine allgemeine Ahnung des wirklichen Thatbestandes in den Worten ausgesprochen: *Coronis evangelio imposita respondet* τῷ προσώπῳ τηλαυγεῖ *in principio* 1, 1. 2. 3. Eine Ausscheidung von C. 21 und eben auch mit seinen allerletzten Versen, diesem rechten und ächten „*punctum finale*", ist nach diesem allen eine auch ästhetisch-literarische Verstümmelung und Barbarei, zugleich aber auch, es muss offen gesagt werden, eine den vorhin besprochenen gleiche, ob auch unbewusste Spoliation und ein an der Kirche begangenes Sacrilegium. Mit den so zurückgewiesenen haltlosen Subjectivitäten und einem ebenso durchlöcherten critischen Princip, wir müssen es wiederholen, arbeitet man aber nur den gleichzeitig bekämpften Leugnern des Evangeliums als des apostolischen Werkes direct in die Hände. Denn wie C. 21 mit seinen auch unter sich selbst solidarischen beiden Schlussversen (S. 521 f.), ohne welche das ganze Capitel und Evangelium mit einer hypothetischen Frage (τί πρὸς σέ;) abschlösse, steht oder fällt, ganz ebenso auch wieder C. 1—20 mit C. 21. Durch dieses zwingende *aut — aut* kann nur logische wie philo- und theologische Halbheit sich unberührt fühlen.

erstandene ahndet diesen Treubruch nur mit der ebenfalls dreimaligen Frage, ob er ihn liebe? und auch da nur das erstemal mit dem Zusatze „mehr als diese“ (andern Jünger), wobei das Dreimalige dieser herzergreifenden und das drittemal von ἀγαπᾷς με zu φιλεῖς με gesteigerten Frage (nach πάλιν δεύτερον V. 16 noch τὸ τρίτον V. 17) auch ausdrücklich hervorgehoben wird. Die rehabilitirende, ebenso dreimalige Weisung, nach erhaltener dreimaliger Bejahung, die Heerde des guten Hirten zu weiden (V. 15—17), wechselt leise in den Objecten (V. 15 ἀρνία, V. 16 A πρόβατα, V. 17 προβάτια: a. die kleinen, b. die grossen, dann c. zärtlich alle zusammen) wie auch in den Verbis βόσκειν und ποιμαίνειν, von welchen das erstere *nutrire*, das andere mehr *regere*, wie sich jenes mehr zu den kleinen, und dieses zu den grösseren, und hierauf das zartere erstere und als vorwaltend auch wieder zu den alle verbindenden προβάτια eignet. Darauf wird diese quanti- und qualitative Wiedereinsetzung des gefallenen Apostels zum Catecheten, Pastor und Bischof durch die feierliche Weissagung, dass er als ein „guter Hirt“ und zum Lohne eines solchen auch sein Leben für die Schafe — am Kreuze — lassen werde (10, 11; wie er 13, 37 nach V. 36 zu voreilig versprochen hatte), besiegelt V. 13 f.

Joh. 21, 20—22. Es ist bedeutsam, dass die beiden Hauptjünger Jesu, Petrus und Johannes, welche ihrem gefangengenommenen Herrn allein gefolgt (18, 15) und von allen Jüngern zuerst zu seinem geöffneten Grabe gekommen waren (20, 3 ff. s. ob. S. 514 f.), es auch sind, welche in dem von Johannes selbst zuletzt berichteten typisch-prophetischen Vorgange ausschliesslich hervortreten. Finden wir dabei Johannes V. 20 nach der ihm geläufigen Umschreibung als ὃν ἠγάπα wie V. 7; 13, 23. 19, 26 bezeichnet, so kann es doch auffallen, dass dann ausserdem auch noch folgt ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ, was doch nicht ganz mit der historischen Einführung dieser, hier nur in das Gedächtniss gerufenen, Scene 13, 23—25 (ἐπιπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τ. Ἰησοῦ) zusammenfällt. Der Grund dieser letzteren Anamnese liegt wohl in dem zwischeninnestehenden ἀκολουθοῦντα: er folgte Jesu auch hier nach, wie er dort sogar an seiner Brust lag (daher ὃς καὶ ἀνέπεσεν). Das erstere ὃν ἠγάπα aber dürfte doch wohl eben einen gewissen Gegensatz zu dem erst jetzt wieder zu Gnaden und

in die volle apostolische Gemeinschaft wiederaufgenommenen Petrus andeuten, während das Imperfectum ὃν ἠγάπα (noch anders als das einmalige ἀνέπεσεν) ein niemals unterbrochenes Liebesverhältniss darstellt, dessen höchster und noch frischer Beweis eben das Ansinken an die Brust Jesu gewesen war, wo dieser Lieblingsjünger eben auf Anregung und im Interesse des Petrus den Herrn gefragt hatte, wer der Verräther unter ihnen sey (13, 21—25), s. ob. S. 123 f.

Joh. 21, 24 f. (S. Bibelstudien II, 66 f.) Der Plural οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν, diese Mehrheit der Zeugen für die Wahrheit des von Johannes Bezeugten, kann nicht irgend eine gar nicht qualificirte Genossenschaft, wie etwa das ephesinische Presbyterium seyn, welches dem heiligen Autograph des Schossjüngers (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα) vor dessen Veröffentlichung erst noch eine solche Beglaubigung seiner Wahrhaftigkeit und dazu in so laxer Form beizufügen sich gewiss nicht unterwunden hätte, abgesehen davon, dass diese Männer gar keine Zeugen der voraufgehenden evangelischen Thatsachen gewesen waren, also auch die objective Wahrheit jenes Berichts über dieselben nimmermehr hätten bezeugen hönnen, während von einer ihnen wohl zuständigeren Constatirung der johanneischen Autorschaft dieser evangelischen Berichterstattung in dem fraglichen Schlusszeugniss selbst καὶ οἴδαμεν κ. τ. λ. auch nicht ein Wort enthalten ist. Vielmehr steht jene Pluralität des οἴδαμεν allerdings in Harmonie mit der alttraditionellen Notiz des Canon Murator., dem Andreas sey offenbart worden, *ut recognoscentibus cunctis [condiscipulis et episcopis?] Joannes suo nomine cuncta describeret* (vgl. Clem. Al. b. Euseb. H. E. 6, 14 προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων κ. τ. λ.), doch aber ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα vor allen selbst, welcher in dem folgenden subjectiven οἶμαι (V. 25) ja auch wiederum individuell und allein hervortritt, mit eingeschlossen, ebenso wie dieser auch schon 1, 14 ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ und 1 Joh. 1, 1 ff. von allen sinnfälligen Perceptionen ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς· καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν κ. τ. λ., und zumal auch 3 Joh. 12, gleichsam in reciproker Antiphonie zu

jenem Schlusse des Evangeliums: καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας (ℵABC, T. R. οἴδατε) ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν, worin also mehrseitig, wie auch in dem entsprechenden gesammten Tenor dieses Evangeliums selbst, die sachlich beste Documentirung auch der johanneischen Verfasserschaft des ganzen Evangeliums mitgegeben ist.

Joh. 21, 25. S. Bibelstud. II, 79 ff., bes. 80.* Wenn J. P. Lange in dem ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, welcher Aor. zugleich jeden einzelnen dieser schlechthin unzähligen Acte markirt, wofür nachher καθ' ἕν, d. h. Stück für Stück, zugleich das nachzeitliche (wie Evang. 1, 1 ff. auch das vorzeitliche) Walten Christi mit einschliesst, so ist dies durch das abschliessende τὰ γραφόμενα βιβλία, also das unausgesetzt fortgehende Protocolliren (Praes.), welchem ja freilich die zu registrirenden Thatsachen stets vorausgegangen seyn müssen (ἐποίησεν, Aor.), wohl berechtigt.

Apostelgeschichte (Act.) 1, 1 setzt damit ein, Lucas „habe die erste Rede gethan von alle dem, was Jesus anfing zu thun und zu lehren", wonach also von jener „ersten Rede" (ὁ πρῶτος λόγος), d. h. seinem Evangelium, der natürliche *terminus a quo* (ἤρξατο), nicht aber ohne den *terminus ad quem* ausgesprochen wird V. 2 ἄχρι ἧς ἡμέρας — ἀνελήφθη, mithin Alles vom Anfang bis zum Ende, d. i. bis zum Tage der Himmelfahrt, sonach ein vollständiger Verlauf des Lebens Jesu nach seinen Thaten und Worten angezeigt wird. In der zweiten Rede an Theophilus nun, d. h. in der Apostelgeschichte (πράξεις τῶν ἀποστόλων), folgt das Nachher, mit Verknüpfung dieser beiden Theile eben durch die Himmelfahrt Jesu, welche im Evangelium 24, 50 ff. als zum Abschluss nur kurz berichtet, ebendamit aber auch für eine ausführlichere Darstellung im zweiten Buche noch vorbehalten war (s. ob. S. 230 ff.), so dass sie gleichso zur Abschliessung wie zur weiteren Aufschliessung und damit zum verbindenden Anschlusse dient. Ein gleiches Verhältniss war wohl auch für einen ohne

---

* Ueber die Thaten des Logos von Anfang bis Ende der Welt s. Aponius, expos. in Cant. libri VII, von 4, 8 an fortgesetzt durch Lucas von Cornelienberg.

Zweifel beabsichtigten, uns aber fehlenden dritten Theil dieser πράξεις ἀποστόλων in Aussicht genommen, da ohne eine solche Fortsetzung diese Apostelgeschichte, s. unten zu 28, 30 f. (S. 530 f.), allzu jäh und unbefriedigend abschlösse.

Act. 1, 4. Nachdem über das sichtbare Ineinandergreifen des Schlusses vom Evangelium des Lucas und des Anfangs seiner Apostelgeschichte ob. S. 231 f. eingehender gehandelt worden, kann noch die Frage erübrigen, wie sich insonderheit Act. 1, 4 zu V. 8 verhalte. Nun hat V. 1 f. den Umfang des Evangeliums als von Anfang bis zum Himmelfahrtstage, und darauf V. 3 dargelegt, wie Jesus nach seinem Leiden sich den Aposteln wieder lebend dargestellt habe in vielen Beweisungen, indem er 40 Tage sich von ihnen habe sehen lassen und über das Reich Gottes sie belehrt habe. Darauf folgt V. 4 καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, sondern daselbst zu warten auf die vom Vater verheissene Ausgiessung des heil. Geistes. Was ist es nun mit jenem singulären συναλιζόμενος, welchem kein συναλισκόμενος(D), συναυλιζόμενος u. dgl. zu substituiren ist? Die Ableitung, ob von ἅλς, ἅλας, Salz, also eig. eingesalzen d. i. zusammengeschichtet werden, zunächst dahingestellt, ist die factische Bedeutung des Wortes, und zumal des Compos. (mit συν-), zweifellos die des Zusammenziehens, vgl. ἀλής, *confertus* (= ἀθρόος), und ἅλις, *confertim*, häufig, genug. Doch ist an uns. St. Jesus nicht sowohl zu den Aposteln sich versammelnd (wie z. B. Grimm, „pass. congregor, convenio" sc. αὐτοῖς, Lechler, „als er mit ihnen zusammenkam"), sondern vielmehr sie zu sich (Med.) zusammenziehend. An ein *convesci* oder *convivere* (Vulg., auch v. Bunsen „da er mit ihnen ass", etwa wie Luc. 24, 30., als gleichs. Salz mit einander geniessen) ist schon wegen der sonstigen neutestamentlichen Ausdrucksweise hierfür nicht zu denken. Dabei ist ferner vornehmlich auch das Partic. Praes. nicht zu übersehen, also nicht: „als er sie versammelt hatte" (Luth.), sondern: indem er sie zu sich zusammenzog. Die Jünger hatten sich nämlich bald nach seiner Auferstehung nach Galiläa zerstreut, wo sie z. B. nach Joh. C. 21 dem Fischfange oblagen. Daher bedurfte es einer Zusammenziehung ihrer aller (συναλ.), und zwar eben an einem Centrum, nämlich in Jerusalem, um da bis Pfingsten zu verweilen (ἀπὸ Ἱεροσ. μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ

περιμένειν κ. τ. λ., wie ebenso auch im Evangel. Luc. 24, 49). So aber entspricht das Partic. Praes.: „indem er sie (zu sich) zusammenzog," gebot er ihnen, nicht wieder auseinander zu gehen, dem genetisch hinzutretenden V. 6, der Folge hiervon im Aorist: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες κ. τ. λ. (s. ob. S. 233 ff.).

Act. 1, 8 s. ob. S. 101.

Act. 1, 17. In der überaus zarten Erstlingsrede des Apostelfürsten (s. ob. S. 130 ff.) wird von Judas gesagt, dass er „geworden ein Wegweiser den Häschern Jesu" (V. 16), — ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν κ. τ. λ. Dieses ὅτι könnte, ohne die weitere Fortsetzung, erklären sollen, wie jenes pragmatisch möglich geworden; doch wird es richtiger auf das teleologisch anhebende ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν κ. τ. λ. gehen, wovon die Basis die vorherige Zugehörigkeit des Verräthers zu den Aposteln bildete.

Act. 1, 18 f. (25) s. ob. S. 130 ff.

Act. 2, 14 ff. Es ist die erste Predigt aus dem so eben vom heil. Geiste erfüllten Jüngerkreise und entspricht dem ganz nach Inhalt und Form. Petrus, der Mund der Jünger, geht eben aus (V. 14 ff.) von den ausserordentlichen Wirkungen der Geistesausgiessung über sie (V. 12), welche manchen als ein Rausch erschien (V. 13. 15). Dieser Vermuthung begegnet der apostolische Wortführer mit der nüchternen Bemerkung, es sey jetzt heller Tag, Morgens 9 Uhr (V. 15), wo man nicht trunken sey (vgl. οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν· ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες κ. τ. λ., 1 Thess. 5, 7 f.), ergreift aber ebendaran, wie auch so weiter fort, die Gelegenheit, die Continuität mit dem Alten Testamente voranzustellen (V. 16 ff.). Das wunderbare Ereigniss des Tages sey nämlich die Erfüllung der Weissagung Joels von einer göttlichen Geistesausgiessung zu Prophezeiungen, Gesichten und Träumen (V. 17 f.), wie von Wundern am Himmel und Zeichen auf der Erde (V. 19), wohin ja auch der vom Himmel herabbrausende Geistessturmwind und die Feuerzungen des Pfingsttages (V. 2—3) gehörten. Mit einem zweiten Ansatze und auch neuer Anrede (ἄνδρες Ἰσραηλῖται) spricht nun V. 22 ff. der Apostel historisch von Jesu von Nazareth, der Zeugniss von Gott empfangen habe durch Wunder, in ihrer Mitte gethan und notorisch (V. 22), den sie aber, freilich nach Gottes vorherbestimmtem Rathschlusse, ausgeliefert, durch die

Hand Gesetzloser (Heiden) ans Kreuz geheftet und getödtet hätten (V. 23, wobei der Redner immer möglichst in Euphemismen spricht), Gott dagegen (im schneidenden Gegensatze zu ihnen) auferweckt habe, indem er die Todesbande gelöst (V. 24, wo ὠδῖνες τοῦ θανάτου gleich חבלי מות, dieses aber von חֶבֶל, nicht חֶבֶל, wofür λύσας zeugt), wie denn Er von dem Tode (αὐτόν und ὑπ' αὐτοῦ, gleichsam das Leben stracks gegenüber dem Tode) auch nicht habe gehalten werden können, darum weil (V. 25 γάρ, bes. das vorhergehende καθότι, „gemäss dem wie", erklärend) David auf ihn gesprochen Ps. 16, 8 ff.: „Um seines beständigen und unerschütterlichen Gottvertrauens willen sey freudig geworden sein Herz und fröhlich seine Zunge (womit das „Kleinod", d. i. Seele, des Originals sofort übergeht in das, wodurch sie übergeht); ja auch selbst (hebr. אַף steigernd bis und sogar noch, ἔτι, über das Grab hinaus und so bis zu einem wirklichen תמיד, διὰ παντός) sein Fleisch werde lagernd zelten (κατασκηνώσει) auf Hoffnung (V. 26): denn Gott werde nicht überlassen seine Seele zum Scheol, noch hingeben seinen Frommen (חסידיך, Plur. maj.) oder Heiligen (ὅσιον) zu sehen Verwesung" (שַׁחַת, LXX διαφθορά, s. ob. S. 350 Hiob 17, 14., wie auch die chronologische Ordnung von „Scheol" für die Seele und „Verwesung" für den Leib bestätigt). Vielmehr habe „Gott (V. 28) ihm Lebenswege (ὁδοὺς ζωῆς, hebr. ארח חיים) gezeigt, ihn erfüllt mit Freude bei (μετά, hebr. את־) Gottes Angesicht." — Es kann auffallen, dass V. 28 mitten in dem 11. V. des Psalms abbricht und dessen Schlussworte נעמות בימינך נצח, τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος (LXX, für נֶצַח Ewigkeit), „Lieblichkeiten zu Deiner Rechten ewiglich", ganz übergeht; es wird aber jetzt nur reservirt bis zum nun folgenden dritten Theile V. 29 ff. (ἄνδρες ἀδελφοί) mit der Himmelfahrt. Der apagogische Beweis, dass David dies „εἰς αὐτόν gesagt", nicht aber sich selbst damit gemeint habe, sey Davids Tod und noch jetzt unter ihnen vorhandenes Grab (V. 29); sonach habe dieser, ein Prophet, von dem ihm eidlich verheissenen grossen Nachkommen und Thronfolger (V. 30) und von dessen Wiederauferstehung, ohne Verwesung im Grabe, gesprochen (V. 31), d. h. von Jesu, den nach dem Zeugniss der Apostel Gott wiedererweckt habe (V. 32.) Demnach (οὖν V. 33) sey Dieser „zur Rechten Gottes

erhöht" (τῇ δεξιᾷ, s. ob. S. 224. 239), wodurch auch die vorhin noch reservirten abschliessenden Psalmworte נעמות בימינך נצח, τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου, nun zur Geltung kommen können, und womit nachher auch die dem Vorigen ganz analoge apagogische Beweisführung aus Ps. 110, 1 שב לימיני V. 34: οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς übereinstimmt. In engster und unmittelbarster Verbindung (τε) mit Jesu Himmelfahrt steht nun aber wieder, dass (V. 33) „er empfangen vom Vater τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, d. h. nicht erst die verbale Verheissung des heiligen Geistes, welche Jesus den Seinen ja schon vorher selbst gegeben hatte (Joh. 14, 16; 15, 26. 16, 7), sondern, wie gleicherweise auch schon Luc. 24, 49 ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς, und Act. 1, 4 περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός, ἣν ἠκούσατέ μου gesagt war (S. 523 f., vgl. Bibelstud. II, 101. 115 zu Eph. 4, 9; S. 231), die actuelle Gewährung jener durch Jesum ertheilten Verheissung, und er nun „ausgoss das, was Ihr sowohl sehet als höret" (V. 33), wovon V. 2 ff. erzählt worden. Dieser also in den Himmel aufgefahrene Spender und Sender des heil. Geistes aber kann wiederum nicht der Seher dessen, David selbst, gewesen seyn, „denn nicht David ist aufgefahren in die Himmel" (V. 34), da er vielmehr als von einem Andern (Ps. 110, 1) selbst sagt, dass es ein Gottesspruch an Diesen, seinen Herrn, sey: שב לימיני, κάθου ἐκ δεξιῶν μου, wie auch schon Matth. 22, 43 f. Dieser Herr Davids ist nun aber kein Anderer, als Jesus, den also Gott selbst, wie nach dieser unzerreissbaren Beweiskette aus alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Geschichte auch ganz Israel mit Sicherheit anzuerkennen hat, sowohl zu einem Herrn wie zum Christus gemacht hat, ihn, „den Ihr gekreuzigt habt!" (V. 36, wie ob. V. 23). — Welch schlagenden Erfolg diese oratorisch wie logisch vollendete apostolische Erstlingspredigt hatte, berichtet darauf V. 37 ff.

Act. 4, 24 ff. Das erste christliche Gemeinegebet auf die Kunde von der mit Verwarnung erfolgten Freilassung der Apostel Petrus und Johannes von dem jüdischen Synedrium. Es wendet sich V. 24 an Gott als den allmächtigen Schöpfer und Herrn des Weltalls (אלהים) und V. 25 als den Gott des Heiles (יהוה), welcher durch den Mund Davids, seines Knechtes (wodurch dieser als eben vom h. Geist inspirirter Verfasser emphatisch betont

wird), in Psalm 2, 1. 2 gesprochen von der Empörung und Verschwörung von Nationen (גוים, ἔθνη) und Völkern (לאמים, λαοί), von Königen und Herrschern wider Jehovah und seinen Gesalbten. Die wirkliche Erfüllung hiervon (V. 27 — γὰρ ἐπ' ἀληθείας, vgl. Bibelstud. I, 29) ist erfolgt in der Zusammenrottung wider Jesum, den Gott gesalbt, einerseits von dem König Herodes in Verbindung mit (τε καί) dem kaiserlichen Statthalter Pontius Pilatus, andererseits sammt Heiden (ἔθνη, גוים, Römern) und Völkerschaften (Stämmen) Israels, zu dem Zwecke, um zu thun alles was Gottes Macht (χείρ) und Rathschluss (βουλή) ebendort vorherbestimmt hatte, dass es geschähe (V. 28 vgl. 2, 23). Diesen Herrn und Helfer rufen sie nun an (V. 29) um seinen jetzigen Beistand wider die Drohungen der mächtigen Gegner (ἔπιδε ἐπί wie פקד ב' und על, *animadvertere in*) und zur Stärkung seiner Knechte zu freimüthigster Verkündigung Seines Wortes. Hierbei liegt wohl auch zugleich eine secundäre Anwendung jenes prophetischen 2. Psalms auf die unmittelbare Gegenwart (τὰ νῦν) darin, dass auch jetzt die (V. 23 absichtlich gesonderten οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι) zuständigen Machthaber wiederum versammelt gewesen waren (οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό V. 26, vgl. 5, eine Umschreibung des συνέδριον) wider Gott und seinen Gesalbten, dessen Namen seine Apostel nicht mehr verkündigen sollten (V. 17 f.). Das Mittel (ἐν, V. 30) aber zu der so erflehten Hülfe werde seyn Gottes weitere Machterweisung zu ausserordentlicher Heilung, wie eine solche eben V. 7 ff. 22 geschehen, und andern Wundern, wobei εἰς ἴασιν wohl mit καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι (V. 30) auch grammatisch zusammengeschlossen wird, um dieses Alles durch den Namen Jesu geschehen zu lassen.

Act. 8, 40. Die eigenartige Prägnanz des Ausdrucks Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον ist am genügendsten durch Hinzunahme des noch immer nachklingenden und unvollendet gebliebenen πνεῦμα κυρίου ἥρπασε τὸν Φίλιππον erklärlich, indem die Zwischenworte (dass ihn der Eunuch nicht mehr sah, da er seines Weges zog mit Freuden) fast nur eine Parenthese bilden, so dass εἰς Ἄζωτον gewissermassen von (πνεῦμα κυρίου) ἥρπασε, bez. einem wenigstens schweigend wiederaufgenommenen ἁρπαγείς dependirt und nur auch das Wohin noch beifügt.

Während der Parenthese aber ist der *terminus a quo ad quem* gleichsam schon durchmessen. Also übersetze man εἰς Ἄζωτον nicht „zu Asdod", sondern „nach Asdod", da es eben die Brücke bildet von dem Wegraffen (ἥρπασε) bis zu dem Auffinden (εὑρέθη).

Act. 9, 15 lautet ein Wort des Herrn über Saulus: σκεῦος ἐκλογῆς ἐστί μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ. Warum ist hier vom „Tragen des Namens Jesu vor die Heiden, Könige und Kinder Israel" nicht etwa φέρειν, sondern βαστάζειν gebraucht, welches ausnahmslos eine Last meint (S. 449)? Weil damit schweres Kreuz und Leiden verbunden seyn wird, wie auch die nächsten Worte (V. 16) deutlich machen: ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν.

Act. 10, 47. Nachdem der heil. Geist über die heidnischen Zuhörer mit Zungenreden und Gottespreis gekommen, worüber die gläubig gewordenen Juden ausser sich gerathen waren, sprach Petrus zu diesen: „Kann doch nicht das Wasser jemand hindern, dass nicht getauft würden diese, als die den heiligen Geist empfangen haben, wie auch Ihr?" — was auf Joh. 3, 5 zurückzugehen scheint: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος κ. τ. λ., vgl. Tit. 3, 5 διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, nur dass jetzt die Ordnung ungewöhnlich verändert ist, sofern der heil. Geist zuerst da war und das Wasser der Taufe, um, gleich dem vorausgeeilten Geiste, welcher eben nach Joh. 3, 8 wo er will wehet, auch seinerseits mitzuwirken, gleichsam von selbst hinzukommen wollte, weshalb Petrus in erhabener Rhetorik eben sagt, dass niemand das hiernach, als wesentlich dazugehörig, wie mit eignem Impulse und nach innerer Nothwendigkeit herzuwallende Wasser zurückhalten, hemmen und hindern könne. Worauf er denn auch als in Einem Zuge sofort (τε V. 48) befahl, erstere zu taufen im Namen des Herrn.

Act. 13, 9 ff. Die mannigfachen Ansichten „über die Umänderung des Namens Σαῦλος in Παῦλος" hat namentlich K. W. Otto in Luthardt's Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1882 V, 235 ff. critisch zusammengestellt und zuletzt sich selbst für die Ableitung des II. von פלא oder פלה als ἐκλεκτός oder ἀφωρισμένος erklärt. Die erste Stelle der Apostelgeschichte

nun, wo der Name Παῦλος dann für immer erscheint, ist Act. 13, 9 ὁ δὲ Σαῦλος, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου κ. τ. λ. Doch hat Paulus hier diesen Namen selbst nicht erst von der jetzt in einem Wunder überhaupt „dargelegten apostolischen Dignität und göttlichen Legitimation". Vielmehr ist es die Besonderheit dieses Wunders, welche so denkwürdig war. So wie einst Saul auf seinem Zerstörungswege nach Damascus von dem Herrn selbst war geblendet worden, so dass seine Begleiter χειραγωγοῦντες αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς Δαμασκόν, und erst nach drei Tagen auf das Geheiss des Herrn ihm Ananias die Hand auflegte, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου, worauf es ihm wie Schuppen von den Augen fiel und er getauft ward (Act. C. 9): eben so bewirkte jetzt (C. 13) dieser Saulus, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, dass der Irrlehrer Elymas, welcher „die geraden Wege des Herrn verkehrte, erblindete und die Sonne auf Zeit nicht sah", so dass auch ihn Handleiter (χειραγωγοί) führen mussten (V. 10 f.). Diese Gleichheit des Geschicks, wie es einst Saulus auf seinem Wege zur Verstörung der Gemeine des Herrn durch diesen selbst befiel und wie es jetzt derselbe Saulus über einen andern Verstörer verhängte, sie bildet wohl den epochemachenden Anlass zu der einleitenden kurzen Bemerkung V. 9: ὁ δὲ Σαῦλος, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου —. Es war ja ein ganz anderer, der jetzt verfügte, als derjenige, welcher einst dasselbe erfahren hatte, und worauf die gewählten einzelnen Ausdrücke des Berichts selbst hindeuten.

Act. 13, 38—41. Der Schluss der apologetischen Ansprache des Apostels Paulus an die Juden in Antiochien knüpft an die schon constatirte wie auch bereits im A. T. vorausverkündigte Auferweckung Jesu (vgl. S. 524 f.) V. 38 zunächst die feierliche Kundmachung, dass durch diesen Jesus ihnen Sündenvergebung verkündigt werde; ja von alle dem, wovon sie im Gesetz Mosis nie hätten gerechtfertigt werden können, würde in Diesem ein jeder (Jude oder nicht), der da glaubt, gerechtfertigt (V. 39), — also die Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Sie möchten also zusehen, dass nicht über sie komme das im Prophetenbuche Gesprochene, Hab. 1, 5., was sodann 2, 4 noch directer von der Glaubensgerechtigkeit handelt, s. ob. de justitiae ex fide cet. p. 29 seqq. Die Originalstelle in Hab.

1, 5 handelt von einer schier unglaublichen Grossthat Gottes in jenen Tagen, die „sie aber nicht glauben werden, wenn sie dargelegt wird“ (לא תאמינו כי־יספר, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε, ἐάν τις ἐκδιηγῆται). War diese Grossthat Gottes dort negativ der schon heranziehende Einfall der Chaldäer (S. 423 f.) unter das Volk Gottes (wovon es der Glaube an das prophetische Wort auch hätte retten können), so ist es jetzt die unaussprechliche positive Grossthat durch das Erlösungswerk Christi, an welcher aber eben auch wieder nur der Gläubige Theil hat. Sie mögen also zusehen, dass nicht auf sie jetzt falle dasselbe Wort des Propheten. So entspricht denn ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε κ. τ. λ. antithetisch dem obigen ὑμῖν καταγγέλλεται ἄφεσις ἁμαρτιῶν, Act. V. 38 mit 40 f., welche Verkündigung eben jetzt durch Paulus erfolgte. Das statt בגוים (Hab. 1, 5) von dem Syr. (ܡܒܣܪܢܐ, *contemtores*), LXX und hier von Paulus gesagte οἱ καταφρονηταί (Verächter der Verkündigung) dürfte wohl leicht auf der Nuance der Lesart בגדים beruhen. So stimmt das warnende Citat auch in allen einzelnen Puncten.

Act. 14, 15. Als man in Lystra, nach der Wunderheilung eines Lahmen, Paulus und Barnabas für Götter, für Hermes und Zeus, hielt und ihnen Stiere und Kränze opfern wollte, zerrissen diese ihre Kleider, sprangen unter das Volk und riefen: „Ihr Männer, was thut ihr dies? Auch wir sind gleichartige Menschen wie ihr, die euch predigen, von diesen nichtigen euch zu bekehren zu einem lebendigen Gott, welcher gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und alles was darin cet.“ Hier ist die Bekehrung ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων deictisch gesagt und eben mit Hinweis auf Zeus und Hermes, für welche man die Evangelisten hielt. Von diesen falschen Göttern sie hinwegzuwenden zu dem lebendigen Gott, sey eben ihr, auch nur sterblicher Menschen, Beruf, den man in sein wunderliches Gegentheil zu verwandeln im Begriff stand.

Act. 28, 30—31. Dieses Ende der Apostelgeschichte, dass nämlich Paulus in Rom zwei ganze Jahre in einer Privatwohnung geblieben, wo er alle Besucher empfing, das Reich Gottes und vom Herrn Jesus mit aller Freimüthigkeit ungehindert predigend, — es ist kein wirklicher Abschluss dieses, ja zweier Werke, lässt daher vielmehr annehmen, dass Lucas,

welcher seiner „ersten Rede“ (im Evangelium) von den Thaten und Lehren Jesu bis zu seiner Himmelfahrt an Theophilus (S. 522 f.) hier in der Apostelgeschichte eine Fortsetzung an Denselben und zwar so folgen liess (Act. 1, 1 f.), dass er zunächst die Geschichten von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt (Act. 1, 3—11) in grösserer Ausführlichkeit wiederaufnahm, späterhin aber wohl nochmals eine ähnliche Absicht verfolgte. Jener auffällige Abbruch der Apostelgeschichte lässt, da andernfalls der bei so leichter Gefangenschaft um so weniger vorauszusehende Zeugentod des Apostels hätte erzählt werden müssen und auch in aller Kürze hätte bemerkt werden können, in der That vermuthen, dass Lucas dem bisherigen ersten und zweiten noch einen abrundenden dritten Bericht habe folgen lassen wollen (S. 523), worin er gleicherweise das zuletzt nur summarisch Angegebene näher aus- und bis zu einem weiter aussehenden Ziele fortzuführen, wie namentlich auch die ferneren „Schicksale des Apostolats“ und dabei vor allem die des Paulus, also wahrscheinlich dessen Befreiung aus der ersten und sodann seine zweite römische Gefangenschaft und seinen Märtyrertod, zu berichten im Sinne hatte. Was dieses Vorhaben gehindert hat, muss, da auch keine Spur dieser Fortsetzung existirt, dahingestellt bleiben.

Römerbrief 1, 17 s. De justit. ex fide cet. p. 38 seqq.

Röm. 1, 23. Die von Gott abgewichenen und dadurch vereitelten Menschen „haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (ἀφθάρτου θεοῦ) in einem Gleichniss eines Bildes (εἰκών) eines vergänglichen Menschen“ (φθαρτοῦ ἀνθρώπου), — also geradezu Umkehrung von Gen. 1, 26 f., wonach der Mensch erschaffen ward in einem Bilde nach einem Gleichniss Gottes (κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ LXX), indem er erst durch die Sünde vergänglich oder sterblich (φθαρτός) geworden ist (Gen. 3, 22 f.). Also ursprünglich der Mensch nach Gott, nunmehr Gott nach dem Menschen, ja noch tiefer hinab nach den Gestalten des von ihm erschaffenen Gethiers formirt, — Categorieen, unter welche jeglicher Götzendienst, der sinnlichste wie der feinste, fällt.

Röm. 2, 8 ist das schliessliche ὀργὴ καὶ θυμός κ. τ. λ. formell nicht ganz congruent mit V. 6 f. ἀποδώσει — δόξαν

κ. τ. λ., aber auch ohne ein Supplement (etwa ἔσται — θλῖψις καὶ στενοχωρία), vielmehr ganz entsprechend dem objectvollen ὀργὴ καὶ θυμός (Aufwallen) selbst, ein plötzlicher und wie dramatisch eintretender, ja gleichsam blitzartig auftreffender Nominativ (immerhin Nom. absol.).

Röm. 2, 11 ff. Die göttliche Gerechtigkeit in Strafe und Belohnung mit und ohne Gesetz (V. 11 f.). Wenn hiernach insonderheit Heiden auch schon durch Naturzug (φύσει) die Stücke des Gesetzes (τὰ τοῦ νόμου) thun, so sind dieselben, weil ohne Gesetz, sich selbst ein Gesetz (V. 14), indem sie darthun (oder aufzeigen, ἐνδείκνυνται) das was das Gesetz gethan haben will (τὸ ἔργον τοῦ νόμου), das (auch ohne äussere Schriftzüge) geschrieben ist in ihren Herzen, insofern (vor der That) ein Gesammt-Zeugniss giebt ihr Gewissen und (nach der That) unter einander die Gedanken sich gegenseitig verklagen oder auch vertheidigen.* Das Endgericht über den Bruch des so überall und unausgesetzt waltenden äusseren und inneren Gesetzes (V. 12) erfolgt eben nach Massgabe dieses Gesetzes an einem Tage, wo richten wird Gott das Verborgene der Menschen (V. 16), — wie wörtlich auch schon Pred. Sal. 12, 14: כי את־כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל־נעלם אם־טוב ואם־רע׃

Röm. 5, 12(—18) handelt von einer habituell-organischen, nicht nur historisch-genetischen Versündigung der Menschheit, als der Ursache auch der Thatsünden und des Todes ihrer Individuen. Dafür sprechen besonders in V. 12 folgende Momente: 1) δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, wo schon εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, in die diesseitige Welt überhaupt (nicht nur „Menschenwelt, *genus humanum*") eintreten, ein mehr genereller als individueller Ausdruck ist, welcher sich erst weiterhin zu εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν gleichsam auch particularistisch zerlegt; 2) καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν zeigt die ganz gleichmässige und organische Verbindung des Todes mit seiner Ursache, der Sünde, an („infolge des ursächlichen Zusammenhangs von Sünde und Tod", was aber mehr ist als „demgemäss, dem-

* Vgl. H. A. Paul Ewald, de vocis συνειδήσεως apud scriptores N. T. vi ac potestate. 1883.

zufolge", für οὕτως, PHILIPPI). Wenn nun hier sich chiastisch Sünde und Tod in a wie Tod und Sünde in b zu entsprechen scheinen, so ist doch dieser letzte Begriff überraschend anders ausgedrückt, nämlich durch 3) ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, was nicht seyn kann *in quo* (Vulg.), oder *per quem* (MELANCHTH., GROT.), noch auch eine sonderbar gewählte Conjunction „dieweil" (LUTHER, WINER, PHILIPPI) statt des sonst gewohnten διότι, und vielmehr, der Hauptbedeutung von ἐπί mit Dativ („auf Grund") entsprechend, besagt: **„auf Grund wovon"** (also eine Folge, keine Ursache) — nämlich auf Grund der durch Einen Menschen generell in die Welt eingedrungenen Sünde und des Todes — „Alle gesündigt haben", wonach zu dem *peccatum originis* (ἡ ἁμαρτία) die *peccata actualia* (ἥμαρτον) als fortgehender Ausfluss der sie verursachenden habituellen Zuständlichkeit gekommen sind. Des Weiteren bestätigt dann unsere Auffassung dieser Grundstelle — V. 14 ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, wonach der auch von Adam bis Moses ohne Gesetz herrschende Tod keine andere Ursache als die eigenartige oder specifische Sünde des Urmenschen gehabt hat; wie auch — V. 15 τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, und noch unwidersprechlicher — V. 17 τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός, wonach des Einen Adam Sünde die Todesursache so Vieler, wie auch — V. 18 f. δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους — διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί. Hiernach fällt die ganze actuelle Sündenlast der ganzen Menschheit auf die zur Erbsünde gewordene Ursünde Adams zurück. Und eben dies ist zugleich und durchgängig die Folie für die, nur unendlich höhere, Analogie der gleichartigen Erlösung durch den, bis zum Tode gehorsamen, Einen Herrn Christus für das ganze (gläubige) Menschengeschlecht.

Röm. 8, 18 ff. Die κτίσις στενάζουσα („seufzende Creatur") ist weder der Mensch, noch das Universum, sondern, da die Seele uns „eingehaucht" (Gen. 2, 7), nicht „erschaffen" (κτισθεῖσα) ist, unser Leib, welcher nach Hoffnung ebenfalls erlöst werden soll von der Knechtschaft der Verwesung zur

Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskinder (V. 21), als die der Kindschaft harren, der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν (V. 23), d. i. also eben der Erlösung unseres Leibes (genit. subj., nicht obj. von uns. Leibe).

Röm. 9, 4. 5. Seine blutsverwandten Brüder (οἱ ἀδελφοί μου οἱ συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα V. 3), um deren Seelenheil Paulus das seinige dahingeben möchte, sind ja (οἵτινες) Israeliten, „deren zuerst ist (erstes ὧν) die Gotteskindschaft (ἡ υἱοθεσία, s. Exod. 4, 22 f. Deut. 14, 1 f. 32, 6 u. a.), und die Glorie (ἡ δόξα der Gotteserscheinungen, כבוד יי), und die Bundesschliessungen (αἱ διαθῆκαι), und die Gesetzgebung (ἡ νομοθεσία), und der Gottesdienst (ἡ λατρεία), und die Verheissungen (αἱ ἐπαγγελίαι); deren ferner sind (zweites ὧν, nun persönlich) die Erzväter (οἱ πατέρες, die Träger jener Verheissungen); und aus welchen drittens (nochmaliges ὧν, ebenfalls persönlich, nun aber das eigentliche Object und Centrum dieser Verheissungen, als „aus den Israeliten" hervorgegangen) der Christus was das Fleisch betrifft (ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, mit Bezug auf die obigen συγγενεῖς κατὰ σάρκα, also nicht ohne weiteres „was die Menschennatur anlangt", Philippi); — dies aber mit dem Abschlusse: „der da ist über Alles (weit über Israel hinaus) Gott, gelobet in alle Ewigkeit (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας). Amen." — Eben dieser Schlusssatz nun ist — 1) **nicht** ein Lobpreis des israelitischen Bundesgottes **Jehovah**, indem hiermit nicht harmoniren würde a) dessen schon in dem Bisherigen (bei dem ersten ὧν und überall) mitenthaltene Voraussetzung; b) desselben ganz unzukömmliche Nachstellung, selbst nur als einer der israelitischen Prärogativen; c) der andernfalls doppelte rhetorische Mangel sowohl einer nochmaligen Copula (καί), namentlich am Abschlusse, als auch eines dann schlechthin unentbehrlichen nochmaligen ὤν, wenn dies wirklich als die Krone aller bisher aufgezählten Excellenzen Israels erscheinen sollte, da die von den Socinianern (s. Bengel, Philippi) beliebte Variante und bez. Umstellung in ὢν ὁ (statt ὁ ὤν) schlechthin unbezeugt ist. — Schon aus allen diesen negativen Gründen wird das in Rede stehende Epiphonem vielmehr — 2) auf ὁ Χριστός zu beziehen seyn, wozu endgültig aber auch noch die positive

Nöthigung kommt, dass das bisherige ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα durchaus eines Gegengewichtes gegen diese, zwar der Zugehörigkeit zu Israel durchaus entsprechende, immerhin aber fühlbar einseitige und eine höhere Compensation im voraus latent andeutende, Depotenzirung bedarf. „Das τὸ κατὰ σάρκα steht, wie PHILIPPI überzeugend bemerkt, nur um des folgenden ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός willen da; ohne diesen Gegensatz enthielte es eine hier gewiss nicht beabsichtigte Verkleinerung der Prärogativen Israels", während es gerade mit dieser Entgegensetzung sowohl nach der israelitischen als nach der öcumenischen Seite hin erst die volle, allseitige Wahrheit, ohne irgend ein Manco, darlegt. — Auf die oft vernommene Gegenrede aber, dass von Christo sonst nie ὁ θεός gesagt werde, ist schliesslich einfach zu bemerken, dass an unserer Stelle das ὁ durchaus nicht zu θεός, sondern einfach zu ὤν gehört („der da ist Gott", „*i. e.* ὅς ἐστι, *sed Participium sonat augustius*", BENGEL).

Röm. 13, 4 s. ob. S. 249 ff.

I Corintherbrief C. 7 s. ob. S. 276 ff.

I Cor. 8, 5. Es giebt keinen Götzen in der Welt, und ist kein Gott ausser Einem. „Denn wenn anders sind sogenannte Götter" cet. (εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοί, keine Conjug. periphr. für „genannt sind", indem εἰσί voransteht und auch das folgende kürzere ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοί nur im Sinne jenes λεγόμενοι gemeint seyn kann, welcher auch durch das energische ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς V. 4 bestätigt wird). Für Andere giebt es also viele Götter, freilich nur sogenannte, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ (V. 6).

I Cor. 9, 9 (und 1 Tim. 5, 17 f.) wird die Pflicht der Ernährung spec. auch geistlicher Arbeiter von dem Ertrage ihrer Arbeit aus dem Gesetz Deut. 25, 4 gefolgert: „du sollst nicht einen Maulkorb anlegen einem Stiere bei seinem (austretenden) Dreschen". Das ist nun aber nicht etwa nur als eine *conclusio a minore ad majus* aufzufassen (vgl. MICHAELIS, Mos. Recht II §. 130 „sonderbares Recht der Ochsen", nämlich einschliesslich von Menschen), da Paulus das Verständniss vom eigentlichen Ochsen gerade schlechthin ausschliesst: μὴ τῶν

βοῶν μέλει τῷ θεῷ; „Doch nicht etwa an den Ochsen ist gelegen Gotte? Oder nicht (vielmehr) schlechthin (oder überhaupt, πάντως) unsertwegen sagt er?“ Und diese apostolische Deutung der alttestamentl. Stelle ist in der That ausschliesslich berechtigt, da menschliche Social-Gesetze ebenso direct vorausgehen wie nachfolgen, zuletzt V. 4 von der Stäupung eines Verurtheilten mit höchstens 40 Schlägen, und darauf V. 6 von der Leviratsehe, zwischen welchen doch gewiss von keinem „sonderbaren Rechte der Ochsen“ die Rede, sondern diese nur eine bildliche und proverbiale seyn kann, weshalb Paulus in der Parallelstelle 1 Tim. 5, 18 auch (mit explicativem καί) noch den Sinn durch die eigentlichen Worte ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ausdrückt, so dass die gegentheilige Annahme in jeder Hinsicht unangemessen ist.

I Cor. 11, 10. Das Weib soll bei dem Beten oder Weissagen in der Kirche eine ἐξουσία auf dem Haupte haben, d. h., als von ἔξειμι, *exsto, prosto,* etwas Hervor- oder Ueberragendes (Luther „Haube“), und zwar nicht als Zeichen der Mannesherrschaft, welches dann ja der Mann, dieser aber schon nach V. 7 bedeckten Hauptes, tragen müsste, sondern ausdrücklich διὰ τοὺς ἀγγέλους, „um der Engel willen“, als die von oben herab schauen, weshalb auch nicht Schleier oder dgl. genannt wird. Das apostol. Gebot selbst beruht ohne Zweifel auf dem einst wegen Frauenschönheit erfolgten Abfall eines Theils der Engel, der Vorursache der Sündfluth (Gen. 6, s. N. Bibelstud. Art. III S. 112 ff.). Demnach sind Engel aber auch Zeugen unserer gottesdienstlichen Handlungen.

I Cor. 11, 23. Die Mittheilung von der Einsetzung des heil. Abendmahls ist durch den Herrn authentisch, nicht zuerst durch apostolische Vermittlung, an Paulus gelangt. Denn es heisst ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, wobei das in diesem Falle etwa erwartete παρά (statt ἀπό) schon in παρέλαβον mitliegt, welchem entsprechend auch sogleich weiter folgt: ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, wo, ebensowie 15, 3., die directe Mittheilung doch gewiss nicht wegzuleugnen ist. Jeder noch etwa gebliebene Zweifel hieran wird übrigens auch durch das sogar voranstehende, andernfalls gerade ganz depotenzirte ἐγώ gehoben und hierdurch das etwa vermisste directere παρά statt des nur indifferenteren ἀπό vollständig und so ausge-

glichen, dass ἐγώ und daneben auch noch παρά fast einen Pleonasmus ergäbe. Wäre aber wirklich nur eine durch Menschen vermittelte Unterweisung an den Apostel gemeint, dann wäre, ausser dem ἐγώ, der Ausdruck dafür ἀπὸ τοῦ κυρίου nicht bloss eine goldene Schale ohne entsprechenden Kern, es wäre auch eine des Apostels unwürdige Geheimthuerei, statt welcher man äusserstenfalls etwa ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου erwarten müsste. Und würde man bei Annahme der Vermittlung durch einen Jünger, der nicht persönlicher Zeuge der Einsetzung des heil. Abendmahles gewesen, etwa des Ananias, auch nur Einen Schritt vorwärts kommen, indem nun dieser eine Inspiration des Herrn zur Belehrung des Saulus oder Paulus empfangen hätte, während doch gerade dieser Letztere schon auf seinem Wege nach Damascus der directen Stimme des erhöhten Herrn war gewürdigt worden.

I Cor. 13 das Hohe Lied der Liebe, und das Hohe Lied des Alten Bundes. — In seiner theolog. Promotionsschrift De evangelii Joannei introitu, introitus Geneseos augustiore effigie (1855) hat der Verf. ausgeführt, dass dem Urheber des johann. Prologs (Joh. 1, 1 ff.) der Anfang des Alten Testamentes (Gen. 1, 1 ff. und zumal das Hexaëmeron) vorschwebte, welchen derselbe, zugleich sachlich concordirend, verklärte und vergeistigte: so besonders das anhebende בראשית ברא („im Anfang schuf") Gen. 1, 1 gegenüber ἐν ἀρχῇ ἦν („im Anfang war") Joh. 1, 1 p. 26. 55 al., somit von diesem „Anfang" auf die vorangehende Ewigkeit zurückschauend; — ferner das acht- oder neunmalige ויאמר אלהים („und es sprach Gott") Gen. 1, 3 ff. gegenüber dem schöpferischen λόγος, also „Wort" (nicht Vernunft), Joh. 1, 1 ff. p. 28 seqq.; — dann: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν („Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist geworden auch nicht Eins, was geworden ist") Joh. 1, 3., wofür V. 10 auch ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο („die Welt ist durch ihn geworden"); — weiter ויאמר אלהים יהי אור ויהי־אור („und es sprach Gott: es werde Licht! und es ward Licht") Gen. 1, 3 gegenüber dem ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων („in ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen") Joh. 1, 4 wie auch V. (7—)9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν („er war das wahrhaftige Licht") p. 58 seqq.; — zugleich verbunden

mit ויבדל אלהים בין האור ובין החשך („und es schied Gott zwischen dem Licht und der Finsterniss") Gen. 1, 4 gegenüber καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν („und das Licht in der Finsterniss scheinet, und die Finsterniss übermochte es nicht") Joh. 1, 5 p. 59 seqq., cet. (vgl. ob. S. 472), — dabei immer rascher über das Original sich aufschwingend, in Zügen wie noch von der finalen Menschenschöpfung בצלם אלהים ברא אתו („in Gottes Bilde erschuf er ihn") Gen. 1, 26 gegenüber ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι („er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden") Joh. 1, 12 p. 67 seq., — und solches alles mit dem Refrain p. 75 seq.: *Neque proprie imitatorem, sed artificem, sed creatorem dixeris eum, qui infixis in sacram imaginem oculis novam creet illius quidem similem sed sublimiorem vel, ut verbo eoque ipsius Joannis dicamus,* τὴν ἀληθινήν. — Was so dort der Verf. vor drei Jahrzehnten von einem geistigen Rapport und Wechselverhältniss zwischen Moses und Johannes oder den Portalen des Alten und des Neuen Bundes durchgeführt hat, auf etwas dem Analoges (vgl. S. 540 f.) möchte er jetzt wenigstens anregend hindeuten, nämlich in Betreff einerseits des — selbst wie „mit Engelzungen" (1 Cor. 13, 1) gesungenen — „Hohen Liedes der Liebe", wie man so treffend dieses 13. Cap. genannt hat, und andererseits des wirklichen alttestamentlichen „Hohen Liedes" (שיר השירים), welches ja auch ganz speciell C. 8 V. 6 ff. (vom Verf. im nachfolg. Jahre 1856 in der „Krone des Hohen Liedes" eingehend behandelt) eben das Wesen der Liebe tiefergreifend schildert, und an welches eben ersteres, über die Gleichheit der sachlichen Benennung hinaus, auch in der That und sogar in einzelnen Ausdrücken fühlbar anstreift. Es mögen hierzu nachstehende Gegenüberstellungen, mehr synonyme und synthetische als antithetische Parallelismen, genügen:

Einerseits a) Hohes Lied C. 8 V. 6^b (Krone des H. L. S. 72 ff.) „Stark wie der Tod ist Liebe (אהבה, LXX ἀγάπη), Hart wie das Todtenreich Leidenschaft" (קנאה, LXX ζῆλος, ebenso unwiderstehlich und unentrinnbar); — andererseits b) 1 Cor. C. 13, V. 4^b οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη ist hier nur scheinbare Antithese, sofern α) dies nur eine Aussage von der ἀγάπη, jener ζῆλος aber nur eine Steigerung dieser bis zur

Eifersucht (ζηλοτυπία, wie LXX Num. 5, 15 ebenfalls für קנאה) ist, übrigens der Apostel selbst auch das ζηλοῦν eben hier 12, 31 (ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα) und wieder 14, 1 (διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά) empfohlen hat, und β) diese alttestamentl. קנאה mit der ihr parallelen אהבה, die Liebe überhaupt (ἔρως, amor), die neutestamentl. ἀγάπη aber die specifisch christliche Liebe *(caritas)* ist.

Ferner einerseits a) Hoh. Lied C. 8, V. 6^{c} (Kr. d. H. L. S. 77 ff.) „Ihre Gluthen Feuersgluthen, Gotteslohe" (שלהבתיה); — andererseits b) 1 Cor. C. 13, V. 3^{b} ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι, wo die gewählte Instanz der Hingabe des Leibes zum Gebranntwerden, obschon ohne Liebesbrunst, dennoch den vom H. L. her vorschwebenden inneren Liebesgluthen entsprungen seyn dürfte, so dass auch hier wenigstens ein synthetischer Parallelismus stattfände.

Sodann weiter einerseits a) Hoh. Lied C. 8, V. 7^{a} (Kr. d. H. L. S. 82 f.) „Wasser-Massen (viele Wasser) nicht können verlöschen die Liebe, Und Ströme nicht sie hinwegwaschen"; — andererseits b) 1 Cor. C. 13, V. 8 ἡ ἀγάπη οὐδέποτε (ἐκ-)πίπτει (אABC ohne ἐκ).

Endlich einerseits a) Hoh. Lied C. 8, V. 7^{b} (Kr. d. H. L. S. 84 ff.) „Wenn gäbe ein Mann Alle Habe (Aq. σύμπασαν ὕπαρξιν) seines Hauses Um die Liebe, Hohn — hohnlachen würden sie ihm" (בוז יבוזו das Unauslöschliche des Hohngelächters ausdrückend); — andererseits b) 1 Cor. C. 13, V. 3^{a} ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι, s. ob. V. 3^{b}; vgl. auch V. 5 (ἡ ἀγάπη) οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς.

Nach diesem allen, wobei das sofort Einleuchtende auch das minder Evidente illustrirt und miterweist, dürfte man wohl kaum zweifeln können, dass dem Apostel des Neuen Testaments das königliche Lied des Alten Bundes da, wo Beide gleichmässig und wetteifernd Wesen und Gewalt der Liebe preisen, ebenso vor der Seele schwebte, als dem andern grossen Apostel, welcher an der Brust des Herrn gelegen hatte, als er sein Evangelium von der Wiedergeburt der Welt in Christo anhob, die gleich principielle Schöpfungsgeschichte des Knechtes Gottes Moses, und zwar beiden neutestamentlichen

Zwölfboten gleicherweise je auch in nicht nur ganz freier und selbstständiger, sondern auch erläuternd verklärender und vollendender Weise.

I Cor. 14, 21 ff. Nach der alttestamentlichen Weissagung (Jes. 28, 11) von unfruchtbarem Reden Gottes durch fremde Zungen an das ungläubige Israel (V. 21) sind also eben die Zungen (γλῶσσαι des Neuen Testam.) ein Zeichen zur Besinnung und Bekehrung, nicht für die Glaubenden, sondern für die Ungläubigen, dagegen die Prophetie nicht für die letzteren, sondern für die ersteren, um dieselbe zu würdigen. Dabei muss das Zungenreden etwas der gleich unmittelbaren Engelsprache Analoges gehabt haben, da andernfalls 13, 1 wohl kaum stünde ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, von welch letzterem freilich das angeschlossene ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω um so greller absticht, während die nächstfolgenden Worte γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον (ein die Glossolalie wohl nachahmendes Verbum) jenem englischen Zungenreden etwas wie von wohlklingenden Metalltönen beizulegen scheint.

I Cor. 15, 38 f. Bei Darlegung der Neuschöpfung der Gestorbenen ist zugleich Rücksicht auf die Geschichte der Urschöpfung (vgl. S. 537 f.) gleich als ein Argument genommen, wie schon V. 38 die Scheidung von Menschen- und Pflanzenleib (σπέρματα, Gen. 1, 11 f. βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα κ. τ. λ.), dann V. 39 die specifische Verschiedenheit auch des Fleisches zeigt, nämlich ἄλλη μὲν (σὰρξ) ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν, wobei wieder Gen. 1, 26 f. 24 und 20—22 (also rückläufig) nachgegangen ist; und dazu kommen 1 Cor. V. 40 f. auch noch himmlische und irdische Körper (σώματα), während der unterschiedliche Glanz von Sonne, Mond und Sternen, sowie hinwiederum auch von diesen letzteren unter einander selbst, mit gleichem Bezug auf Gen. 1, 14—18; zuletzt aber ist V. 45 οὕτως καὶ γέγραπται auch noch ganz ausdrücklich und offenbar auf Gen. 2 (V. 7) verwiesen. Dies erweitert und bestätigt auch noch — **I Cor. 15, 47 ff.**, wo der erste Adam als ἐκ γῆς χοϊκός (aus Staub, nach Gen. 2, 7 χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) entgegengestellt wird dem zweiten Adam als (dem Herrn, AL) aus dem Himmel. Und ebenso beschaffen seyen

auch die den Beiden Angehörigen, weshalb, „sowie wir getragen haben das Bild des Irdischen, wir auch tragen werden das Bild des Himmlischen," — wofür der Beweis in Gen. 5, 1. 3., da hier gesagt ist, Adam sey κατ' εἰκόνα θεοῦ, d. i. בצלם אלהים (vgl. 1, 27), geschaffen worden, habe aber selbst wieder κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ (den Seth) erzeugt, und so fort. Demnach ist der Tod der Gläubigen nur eine *restitutio in integrum*.

I Cor. 15, 51 f. s. Neue Bibelstud. S. 236.

Galaterbrief 3, 6 ff. s. De justitiae ex fide cet. bes. p. 16; desgl. zu **Gal. 3, 11** ebend. p. 29. 41 seq.

Gal. 3, 19 f. Das Gesetz ist durch Engel, und selbst nicht durch diese unmittelbar, sondern unter Handreichung eines Mittlers (V. 19), also am allerwenigsten von Gott unmittelbar verordnet. Ein Mittler passt aber auch schon logisch nicht zur absoluten Einzigkeit Gottes (V. 20), so dass denn in jeder Hinsicht Moses nur ein Mittler zwischen Engeln und Menschen (Israel) gewesen ist. Also hat Gott Selbst der alttestamentlichen Gesetzgebung, wovon daher auch nur passivisch geredet wird προσετέθη V. 19, fern gestanden. Darum nun V. 21 die Frage: Ob das Gesetz gegen die (patriarchalischen) Verheissungen Gottes gewesen sey? — Man würde diesen Sinn der so vielbesprochenen Stelle kaum verkannt haben, wenn man in V. 19 nicht eine hohe Würdigung des Gesetzes finden zu müssen gemeint hätte, die sich nun freilich durch die beiden Stufen der Engel- und sogar der menschlichen Vermittlung eher in das Gegentheil verwandelt, was ja eben auch ganz zur Tendenz des Apostels passt, welcher das Gesetz als etwas Relatives und Transeuntes darstellen will, um die Gerechtigkeit vor Gott vielmehr aus dem Glauben zu erweisen.

Gal. 4, 21 ff. (bes. 25). Hier wird den gesetzessüchtigen galatischen Christen eben aus dem Gesetz (V. 21 ff.), und zwar aus seinem geschichtlichen Theile zu Gemüth geführt, dass schon vom Erzvater Abraham aus zwei Abstammungslinien ausgehen, die eine nur inkraft der Natur (des Fleisches, also materiell) von der Sclavin-Mutter des mithin ebenfalls sclavischen Ismael, von Hagar, die andere aber nur inkraft der Verheissung (des

Geistes, also ideal) von der hochbetagten Ehegattin, der freien Mutter des somit ebenfalls freien Isaac, von Sara (V. 23 f.). Das aber ist nicht nur historisch, sondern, wie alle Historie, auch typisch („allegorisch", V. 24) für zwei selbst wieder von Isaac aus gleichso, nur potenzirt weiter, auseinandergehende Divergenzen, als in welchen sich ein gesetzliches und dadurch auch selbst wieder sclavisches Israel (nach dem Fleisch) und ein evangelisches, dadurch aber freies und wahres Israel (nach dem Geist) auseinanderzweigt. Der vom Sinaiberge stammende Gesetzesbund hat eben auch wieder in Hagar, der Sclavin und Sclavenmutter, seinen Urtypus (V. 24). Τὸ γὰρ (Ἄγαρ) Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (V. 25). Hier ist das aus dem unmittelbar vorhergehenden ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ V. 24 und dem neuen γάρ entstandene Ἄγαρ vor Σινᾶ eben nach dem Cod. Sinaiticus selbst, sowie nach C, Vulg. cet., Lachmann und Tischendorf 8 unächt, wie denn auch eine arabische Benennung des Sinai als „Hadschar" (was nur Fels) unnachweislich geblieben ist, wofür ja auch selbst der Ausdruck ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ als von einem Sprachkreise, statt von der Berglage, befremden müsste, während הגר eben dort (vgl. z. B. „Hedschra") die Flüchtige bedeutet und auch insofern einen Gegensatz der besitzenden und souveränen, darum auch unbehelligten Freien und Herrin (Sara) bildet (vgl. Gen. 16, 6 ff. 21, 10 ff.). Was nun die Construction selbst anlangt: τὸ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, so reicht das Subject bis einschl. ὄρος, da dieses, schon V. 24 ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, selbstverständlich nicht erst wieder zu einer Definition, also etwas noch Neuem, werden kann, so dass Σινᾶ ὄρος eben nur jenes frühere ὄρους Σινᾶ wiederaufnimmt, wie denn das nun folgende ἐστίν dieses Subject von dem nachstehenden Prädicat zur Deutlichkeit abtrennt und entweder schon hierdurch oder auch noch durch eine gewisse Emphase (also wie ἔστιν, exstat, eine Realexistenz gegenüber dem idealen oberen Jerusalem V. 26) seine hervortretende Stellung rechtfertigt. Das eben auch von Cod. ℵ merkwürdiger- und ausnahmsweise nach ἐστίν eingeschaltete ὄν (ἐστὶν ὄν!) rührt entweder von dem halb doppeltgelesenen nachfolgenden ἐν her oder von einer nach dem Obigen noch viel mehr unzulässigen topographischen Auffassung des ὄρος durch den Abschreiber als Prädicat („der

Sinai ist ein Berg, vorhanden oder befindlich in Arabien"). Vielmehr gehört die Notiz ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ zur Beweiskette ganz wesentlich. Der Sinai liegt nämlich ausserhalb des Landes der Verheissung, worin Milch und Honig fliesst, nur halbwegs zwischen Aegypten und Canaan, in der Wüste, eben im Lande Hagars und Ismaels, kurz in dem heidnischen Arabien (vgl. Baruch 3, 23). Dort also ist der Ursprungsort des Gesetzes. Aber auch sogar das in Canaan gelegene sinnfällige Jerusalem mit dem Zionsberge ist doch wieder nur eine niedere und unvollkommne Erfüllung der Verheissung, weil unter dem Gesetz stehend, also Sclavin und Sclavenmutter, im Wesentlichen also doch auch wieder nur parallel (συστοιχεῖ) der Magd Hagar. Der freien Herrin Sara in Wahrheit entsprechend ist nur das obere (geistliche) Jerusalem, die Mutter von uns, den Christen, den ächten Söhnen Isaacs, d. i. der Verheissung (V. 28), die aber das fleischliche Israel jetzt ebenso verfolgt, wie einst der fleischlich erzeugte Sclavinsohn den geistlichen Sohn der Freien (V. 29 vgl. Gen. 21, 9), wofür er aber sammt der Mutter aus dem Patriarchenhause und verhofften Erbe hinausgewiesen worden ist (V. 30; Gen. 21, 10 ff.). „Darum also (διό, *quod erat demonstrandum*), ihr Brüder, sind wir nicht einer Sclavin sclavische Kinder, sondern der Freien freie Kinder." (V. 31.)

Epheserbrief 2, 21. Die Christen sind Hausgenossen Gottes (ja ein geistliches Haus 1 Petr. 2, 5), aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, wo Eckstein ist Jesus Christus selbst, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, d. h. „in welchem nichts als (nur) Bau harmonisch ineinandergreifend wächst zu einem Tempel, heilig im Herrn", also keine vereinzelten Steine mehr, sondern sie alle nur Baumaterial, das sich zu einem Tempelbau zusammenfügt. So bei der wohl gesicherteren Lesart πᾶσα οἰκοδομή (statt der leichteren πᾶσα ἡ οἰκ., „der ganze Bau"), da der neuerliche Vorschlag (von Al. Kolbe) „ein ganzer Bau" zwar philologisch richtig, aber gegen den Context ist, sofern ein ganzer Bau kaum mehr wachsen kann (αὔξει).

Eph. 4, 9 s. Bibelstud. II, 89 ff. „von der Höllenfahrt",

wo S. 107 zu κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς — ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, dort als das Unterirdischere, hier als das absolut Ueberhimmlische, der in dieser directen Gegenüberstellung hervortretende polarisch-exacte Parallelismus noch zu betonen ist.

Eph. 5, 30 spricht für die Aechtheit des z. Th. beanstandeten zweiten Theils, von der Kirche als der Braut des Herrn, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ nicht nur negativ die Unwahrscheinlichkeit einer späteren solchen Einschaltung, sondern zumal positiv der documentarische Rückgang auf die Urehe vor dem Sündenfalle, Gen. 2, 23., wo Adam von Eva sagte: τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου, zum Ausdruck der völligsten Homogeneität. Nun ist überdem bei dem Apostel nicht nur σῶμα (V. 28 ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα) wie V. 30 (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ), sondern auch σάρξ vorausgegangen V. 29 (οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν), und darum wohl auch in dieser ectypischen Anwendung des Citates σάρξ dem ὀστέων voranstehend. Die gleichfalls organische Kraft des analog wiederholten αὐτοῦ ist ebenso unverkennbar.

Philipperbrief* **1, 1** πᾶσι τοῖς ἁγίοις — σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Mit dem Art. vor ἐπισκ. κ. δ. würden diese nicht mit zu πᾶσι τ. ἁγίοις gehören, obwohl das σύν selbst der Aufschrift der apostol. Begrüssung zukommt: „an alle Heilige in Philippi einschliesslich Bischöfe und Diaconen". So trägt dieser innige Brief, welchem die Eintracht als erstes Ziel vorschwebt (s. V. 4 ff. wie u. a. bes. auch Cap. 2, 1 ff.), dieselbe auch schon an der Stirn. (Comm. p. 3.)

Philipp. 1, 4 interpungirt man am besten durch Comma nach πάντων ὑμῶν, wodurch sich diese δέησις (τὴν δέησιν) vor noch andern auszeichnet. (Vgl. Comm. p. 9.)

Philipp. 1, 7. Paulus trägt die Philipper im Herzen so-

---

* Zur Ergänzung unseres Commentar. in ep. d. P. ad Philipp. 1839.

wohl in seinen Fesseln als bei seiner Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums, so dass nach τοῦ εὐαγγελίου Comma steht, wenn der Grund „die Gemeinschaft ihrer aller mit der dem Apostel zu Theil gewordenen Gnade" ist. Wird dagegen das Comma früher nach ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς gesetzt, so erstreckt sich die Theilnahme an seiner Gnade eben auf die genannten drei Stücke: Gefangenschaft, Apologie und Predigt des Evangeliums, woran sie mittels ihrer steten geistigen Gegenwart bei dem Apostel, durch die Gabe und Sendung des Epaphroditus nach Rom bethätigt, in der That, mitleidend, mitwirkend und mitselig, participirten. (Comm. p. 21 seq.)

Philipp. 1, 18 bildet in feiner Weise den Uebergang von der Gegenwart zu der Zukunft. „Was thut es, auch wenn man aus Ränkesucht und Schadenfreude, um mir Leid zu erwecken, Christum verkündigt?" Wird doch auch so Er verkündigt: καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, womit der Schritt direct in die Zukunft gethan ist. (Comm. p. 59.)

Philipp. 1, 27 wünscht der Apostel von den Philippern zu hören, dass sie im Kampfe „stehen ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου", demnach als ob sie hätten und wären Ein Geist (πνεῦμα), Ein Leben (ψυχή) und als Ein Corps (συν—). Vgl. Ovid, Metam. 3, 473 *nunc duo concordes anima moriemur in una.*

Philipp. 2, 1 f. Dieser pathetische Anfang zu Erweckung demüthiger Eintracht mit εἴ τις παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κ. τ. λ. könnte besonders darum, weil 4, 8 das gleichso wiederholte εἴ τις ἀρετή κ. τ. λ. für das vorherige ὅσα — ὅσα — eintritt, in dem Sinne gefasst werden, dass sich das V. 2 nachfolgende ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες κ. τ. λ. eben auf die wenn irgend vorhandenen (besonders von dem Apostel geübten, nicht erfahrenen, Theodoret) παράκλησις ἐν Χριστῷ, παραμύθιον ἀγάπης, κοινωνία πνεύματος, σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί zurückbezöge, also den Wunsch der Aneignung dieser Leistungen und Empfindungen ausdrückte, worauf besonders auch τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες führen würde (Comm. p. 111 seqq.); doch ist der Gebrauch besonders von dem hier anhebenden τὸ αὐτὸ

φρονεῖν im absoluten Sinne 4, 2 wie auch Röm. 15, 5 und 2 Cor. 13, 11 als von Gleichgesinntheit und Einträchtigkeit fast bindend, zumal dies auch die nun folgenden Parallelausdrücke wie σύμψυχοι (s. ob. 1, 27) τὸ ἓν φρονοῦντες empfehlen. Hält man dies aber fest, dann enthält die Stelle eine dringende Beschwörung bei alle dem, was den Lesern irgend heilig und theuer ist und sie mit dem Apostel verbindet, oder im Einzelnen bei allem „was es nur immer giebt von Ermahnung in Christo, von Zureden der Liebe, von Gemeinschaft des Geistes, von Mitleid und Erbarmen" (sey es gegenseitig, oder auch gegen den danach seufzenden Apostel, vgl. bes. πληρώσατέ μου τὴν χαράν), womit sie „seine Freude vollkommen machen werden dahin, dass (ἵνα) sie gleichgesinnt seyen, gleiche Liebe habend, Einmüthig, auf das Eine sinnend." — Damit steht im engsten Zusammenhange

Philipp. 2, 3 die Modalität und das Mittel zu solcher innigsten Eintracht, nämlich (negativ) „Nichts nach Ränkesucht noch eitler Ruhmsucht", vielmehr (positiv) „τῇ ταπεινοφροσύνῃ einander meinend euch selbst zu übertreffen". Also der Weg zu jener heiligen Einhelligkeit ist der gerade Gegensatz von selbstsüchtigem Ehrgeiz, das ist die Demuth. Was aber soll diese im Dativ, τῇ ταπεινοφροσύνῃ? Fast durchaus sieht man darin das Mittel, obwohl es nicht einleuchten will, dass jeder Einzelne (ἕκαστοι V. 4) jeden Anderen, also z. B. auch der Lehrer seinen Schüler, aus Demuth für höher als sich selbst halten soll (Comm. p. 117). Nein, es ist der Dativ der Norm (Winer, Gramm. 6 S. 193, 6[b]), wonach er auch nicht sowohl von ἡγούμενοι als vielmehr von ὑπερέχοντας abhängig ist, mit dem Sinne: nur je nach der vorhandenen Demuth übertreffen die Christen einander wirklich, und das kann auch schon das Kind gegenüber Männern. (Comm. p. 116.)

Philipp. 2, 4 enthält keine Wiederaufnahme der Uneigennützigkeit, sondern eben eine Erläuterung jener gegenseitigen Höherschätzung je nach Massgabe der Demuth, wobei μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι nicht von Vortheilen, sondern von Vorzügen und Geistesgaben handelt, und zwar „auch Anderer", was ebenfalls jedes anderweite Verständniss des obigen τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν ausschliesst. — Die allerhöchste

Norm für solche in demüthiger Selbstverleugnung zu übende Christengesinnung ist Jesus Christus Selbst, was zu

Philipp. 2, 6 ff., der hocherhabenen Stelle von Seiner beispiellosen Selbsterniedrigung bis zu Seiner ewigen Erhöhung, führt. In derselben wird mit deutlicher Gliederung gehandelt von dem was A) vor solcher Erniedrigung war (V. 6), B) während derselben geschah (V. 7 f.), und C) nach derselben erfolgt ist (V. 9 ff.). — Und zwar A) vor seiner Selbsterniedrigung (V. 6) war Christus Jesus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, wo μορφὴ θεοῦ, „Gottesgestalt", ebenso als nachher εἶναι ἴσα θεῷ und die nachfolgenden Gegensätze (s. unt.) nur die Erscheinung nach aussen (Attribute), die Existenzform, nicht das sich gleichbleibende innere Wesen (die Essenz) meinen kann. — B) Die Vorkommnisse bei der Selbsterniedrigung (V. 6—8) sind 1) negativ: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (V. 6, s. vorhin), daher — 2) positiv: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, „sondern er entäusserte sich", eben der äusseren Attribute, sowie ein Kaiser Krone, Scepter und Purpur, ohne dass damit sein fürstliches Wesen selbst sich ändert, ablegen kann, wobei übrigens das, auch V. 8 wiederholte, ἑαυτόν die absolute Freiwilligkeit hervorhebt (etwa gleich Joh. 21, 18 als du jünger warst, ἐζώννυες σεαυτόν, καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες κ. τ. λ.), mithin anders als nachh. V. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε. — Die Modalität dieser freiwilligen Entäusserung von göttlicher Existenz, der μορφὴ θεοῦ, ist ihr directer Gegensatz als μορφὴ δούλου, welche „Knechtsgestalt" selbstverständlich eben auch nur eine äussere Zuständlichkeit ist, wie überdem auch das Verb. λαβών besagt, so dass der geborene König das Knechtsgewand nur „annahm". Noch näher aber zerlegt sich diese generelle Modalität der Selbstentäusserung weiter in zwei Abstufungen, welche sich durch je wiederholtes γενόμενος abscheiden, so dass die Interpunction am angemessensten mit Colon nach λαβών eintritt. — Die erste dieser beiden Stufen ist wesenhafte Menschenebenbildlichkeit (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) und anerkannte äussere Menschenart (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, d. h. nach Bengel *habitu: cultu, vestitu, victu, gestu, sermonibus et actionibus*). Aber diese Menschengestalt im Allgemeinen ist noch nicht der tiefste Grad von Selbstentäusserung: die angenommene μορφὴ

δούλου tritt zweitens in noch weiter potenzirter Erniedrigung auch selbst innerhalb der Menschheit auf — mit neu anhebendem ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (in welchem jetzt auch voranstehenden Verb. die ebenhierauf mitgestellte ταπεινοφροσύνη unter den Christen V. 3 f. direct wieder anklingt). Diese Erniedrigung zweiten Grades zeigt sich aber in eingegangener Subordination und Unterthänigkeit (γενόμενος ὑπήκοος), nicht sowohl gegen Gott, als עבד יהוה, denn auch hier übt das ἑαυτόν eben seine Bedeutung der Freiwilligkeit, daher vielmehr gegen die Menschen selbst und ihre Institutionen, denen er sich bedingungslos unterstellte, und zwar in dem Grade (μέχρι), dass er auch den ihm zuerkannten Tod (μέχρι θανάτου), ja den bittersten Sclaventod am Kreuze (θανάτου δὲ σταυροῦ) erlitt, vgl. Hebr. 5, 8. 12, 2. Gott ein Mensch, ein Sclav! Und das Urleben am Kreuze getödtet! Gewiss die absoluteste Selbstentäusserung und Erniedrigung! — C) Auf diese absolut beispiellose Selbsterniedrigung erfolgte aber (V. 9—11) durch Gott (διὸ καὶ ὁ θεός —), und ebenso freiwillig (ἐχαρίσατο), eine gleich a) transscendente Erhöhung (ὑπερύψωσε) und b) absolute Weltherrschaft in der eminentesten Würde (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα V. 9), — zu dem Zwecke (ἵνα) der α) allertiefsten Verehrung aller, mit Knieen und Zungen begabten, Creaturen des Universums (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων V. 10), deren Beugung vor dem zuvor so tief Gebeugten nun um so tiefer ist, und des β) ökumenischen Bekenntnisses zu dieser Herrlichkeit Jesu Christi (καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός). — Also auch hier am Ende, wie bisher (s. ob. bei μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα, εὑρεθεὶς ὡς), ohne einen Wandel der göttlichen Natur, nur die äussere Weltanerkennung der Majestät, die er nicht an sich reissen, sondern durch die allertiefste Erniedrigung empfangen wollte, wie denn in der That ohne diese Christus, Gottes Sohn, nimmermehr von der Welt hätte anerkannt werden können. — Dieses Alles aber, und zumal auch das Letzte, zu dem Finalzwecke εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, V. 11, also gleich Joh. 5, 23 ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα, τὸν πέμψαντα αὐτόν. — Mit Recht hat man in dieser ganzen Darlegung ein formell analoges sachliches Widerspiel und bewusstes Gegen-

stück der Urgeschichte, Genesis C. 1—3, als zur Wiederaufhebung des Sündenfalles der nach Gottes Bild erschaffenen Menschheit und Realisirung des Protevangeliums, gefunden; s., nach Estius' Commentar. 1631, (bes. gegen Baur's Gnosticismus) H. Fr. Th. L. Ernesti in Theol. Stud. u. Crit. 1848, 4. 1851, 3; C. N. Kähler ebd. 1857, 1; Beyschlag ebd. 1860, S. 470 ff., unter Zustimmung von Kahnis, Hilgenfeld u. a. — Die hierbei A) besonders hervortretenden sachlichen Gegensätze sind 1) nach dem Verhalten: auf Seiten der Menschen (Gen. 3), die eine völlige Gottgleichheit (εἶναι ἴσα θεῷ) eigenmächtig anstrebende Selbstüberhebung mit directem Ungehorsam gegen Gott durch Genuss von dem verbotenen Baume der Erkenntniss Gutes und Böses; dagegen auf Seiten Jesu Christi (Phil.), von der Gottgleichheit zum Menschen- und Sclavenloose freiwillig herabsteigende allertiefste Demuth in Gehorsam, also dort היות כאלהים der Menschen (Gen. 3, 5), hier ἴδε ὁ ἄνθρωπος Gottes (Joh. 19, 5); — 2) nach dem Erfolge: auf Seiten der Menschen, Verlust der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit, bis zur Erscheinung in Thiergestalt (Gen. 3, 21 f.), und des Paradieses, sowie Verfall in den Tod; dagegen auf Seiten Jesu Christi (Phil.), welcher eben in Menschengestalt erschien um der Menschheit das ewige Leben wiederzugeben*, Erhöhung zur göttlichen Majestät und Anbetung seiten des Universums, wovon noch wie ein leiser Nachklang Apoc. 2, 10 γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Bei diesen offenbaren drastischen realen Gegensätzen zeigen sich aber auch B) directive formelle Tangenten, und zwar α) von der Urschöpfung des Menschen als בצלם כדמות אלהים (LXX κατ' εἰκόνα, καθ' ὁμοίωσιν [θεοῦ]) Gen. 1, 26 f., mit dem ihm nur von der Schlange vorgespiegelten היות כאלהים (LXX ἔσεσθε ὡς θεοί) Gen. 3, 5. 22; wohingegen von dem Urseyn Christi (Phil.) als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων mit εἶναι ἴσα θεῷ, durch dessen Entäusserung er μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος — ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος κ. τ. λ. — Uebrigens beruht

* Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. (Röm. 5, 19.)

auf jener parallelen Stelle der Genesis (C. 1—3) auch schon im A. T. eine andere, auf welche letztere der Apostel bei seiner christologischen Typik ebenfalls zurückblickt. Dies ist der 8. Psalm, welcher auch Hebr. 2, 6—10., da sich der dort erwähnte „Menschensohn" in der That mit dem empirischen Menschen nicht deckt, nur auf den zweiten Adam, d. i. Christus bezogen wird. Und zwar ist es nicht allein das solenne בן־אדם (υἱὸς ἀνθρώπου LXX) V. 5, was dahin führte, ותחסרהו מעט מאלהים, worin sein zeitweiliger *status exinanitionis*, eben jenes ἑαυτὸν ἐκένωσε, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, hierauf aber וכבוד והדר תעטרהו als *status exaltationis* (ὑπερύψωσε) mit der Summirung und Specialisirung תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת־רגליו וגו׳ V. 7—9, sowie endlich, nächst der neutestamentlichen (Phil. 2, 10 f.) Entnahme der specifischen Ausdrücke von Aller Kniebeugung und Aller Zungenbekenntniss aus Jes. 45, 23., selbst auch jenes abschliessende apostolische εἰς δόξαν θεοῦ πατρός V. 10 noch wiederklingt in dem erst so bedeutungsvoll aus V. 2 des 8. Ps. nachtönenden יהוה אדנינו מה־אדיר שמך בכל־הארץ. (Vgl. überh. ob. S. 356 f.) Dass aber bei dieser ausführlichen Celebrirung des wegen solcher freiwilligen κένωσις, ταπείνωσις und ὑπακοή zu solcher absoluten Herrlichkeit und Majestät erhöhten göttlichen Heilandes der ethische Zweck dieser ganzen Vorführung des allerleuchtendsten Vorbildes unverwandt im Auge behalten geblieben, zeigt alsbald Philipp. 2, 12 die unmittelbare Anwendung hiervon mit ὥστε — ὑπηκούσατε und μετὰ φόβου καὶ τρόμου, also vom ängstlich-demüthigen Erringen der Seligkeit. (Comment. p. 162 seqq.)

Philipp. 3, 4. Christen, als die mit dem Geiste Gott dienen und in Christo Jesu ihren Ruhm haben, sind, gegenüber der verstümmelnden Beschneidung (V. 2 mit folgendem γάρ V. 3), οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, wobei σάρξ, über die beschnittene Vorhaut hinausweisend, überhaupt alle und jede fleischliche Prärogativen, als Abstammung, Gesetzestreue cet., befasst, wie ja V. 4—6 auch deutlich ausführt. Besonders zu betonen bleibt hierzu aber, dass der Apostel, nachdem er im vorigen Cap. das allerhöchste Musterbild demüthiger Entsagung in Christo Jesu Selbst vorgeführt hat, nun auch noch sich selbst (ἐγώ V. 4 obwohl zunächst im Gegensatz von

Judaisten) als ein Vorbild demüthiger Abwerfung aller äusseren Bevorzugungen (s. nachh.) darstellt, freilich in der geziemenden grössten Distanz und mit dem entsprechenden Unterschiede, dass er seine vermeinten Vortheile nur als Nachtheile fortgeworfen habe, um, gleichwie Christus Selbst durch seine einzigartige Erniedrigung die gottgleiche Majestät erlangt habe (2, 9), seinerseits wieder Christum, Seine Erkenntniss und Seine Gerechtigkeit, zu gewinnen.

Philipp. 3, 5. 6. Bei dieser Aufzählung seiner äusserlich-persönlichen Auszeichnungen nennt sich Paulus, bezüglich seiner Abstammung, als aus dem Geschlecht Israel, dem Stamme Benjamin, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, womit seine stetige Adscendenz bis auf Abraham, welcher ja (Gen. 14, 13) vorzugsweise als העברי (ὁ περάτης), der von jenseit des Euphrat Eingewanderte, bezeichnet ward; worauf er mit κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος in wiederum dreifacher Climax auch seine altvermeinten zugleich activ-persönlichen Vorzüge angiebt. (Comment. p. 240—246.)

Philipp. 3, 15. Nachdem der Apostel bekannt hat, selbst noch nicht vollkommen zu seyn (V. 12 οὐχ ὅτι ἤδη — τετελείωμαι), dass er aber, mit Vergessen der bisher schon zurückgelegten christlichen Laufbahn, stetig zielwärts dem winkenden Preise entgegenstrebe, ermahnt er V. 15 „so viele wir nun vollkommen (τέλειοι) sind, lasset uns dieses im Sinne haben", d. h. uns nicht für (absolut) „vollkommen" achten und ebendarum nur vorwärts streben. Die Meinung wirklicher Vollkommenheit ist also vielmehr ein Zeichen grosser Unvollkommenheit.

Philipp. 3, 20 f. „Unser Heimwesen im Himmel existirt (ὑπάρχει), woher wir auch als Erretter erwarten den Herrn Jesum Christum, V. 20, welcher umgestalten wird (μετασχηματίσει) den Leib unserer Erniedrigung (ταπείνωσις) zu Gleichgestaltung (σύμμορφον) mit dem Leibe seiner Herrlichkeit" V. 21. Wie hier schon ὑπάρχει an das urständige ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Christi (2, 6) anklang, nur jetzt dahin umgekehrt, dass wir in unserer mit dem Stempel der nicht nur unfreiwilligen menschlichen, sondern zumal auch der freiwilligen christlichen Erniedrigung bedrückten irdischen Erscheinung

schon im Himmel heimisch sind, so wird die Correlation zu Cap. 2 noch weit evidenter durch μετασχηματίσει, nicht ohne Gegensatz zu καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (2, 7), sowie durch τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν mit Beziehung auf ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (2, 8), ingleichen auch durch σύμμορφον gegenüber dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und μορφὴν δούλου λαβών (2, 6 f.), und selbst auch noch durch den Final-Syllogismus *(a majore ad minus)* κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὑτῷ τὰ πάντα, womit ja eben die Darlegung der Selbsterniedrigung zur Herrschaft über das Weltall (2, 10 f.) abschloss. — Demnach steht die jetzige Erniedrigung der jetzt schon idealen und dereinst auch realen Himmelsgenossen im pragmatischen Zusammenhange mit der Selbsterniedrigung des Herrn zu dem armseligsten Erdenloose, damit auch wir Erdensöhne im Himmel daheim würden. Wie denn nun so Christus ein leuchtendes Vorbild der Demuth zur ewigen Herrlichkeit Cap. 2 ist, und analog auch sein Apostel (Cap. 3 S. 550 f.), ebenso auch jeder wahre Christ (3, 20 f.).

Philipp. 4, 3. Den in Disharmonie gerathenen Frauen Evodia und Syntyche, nachdem sie selbst zur Eintracht in dem Herrn ermahnt worden (V. 2), bittet der Apostel V. 3 seinen ächten Stellvertreter (γνήσιε σύζυγε) in Philippi, darum weil sie (αἵτινες) im Evangelium Ersterem selbst Mitstreiterinnen gewesen (συνήθλησάν μοι), hinwiederum auch in solchem Friedenswerke eben an seiner Statt beizustehen.

Colosserbrief 1, 6 f. Das Evangelium, nach Marc. 16, 15 bestimmt in alle Welt und jeder Creatur gepredigt zu werden, heisst hier, Col. 1, 6., τὸ παρὸν εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστίν, d. i. nicht, dass es zu den Colossern gekommen und nun bei ihnen sey, wie es auch schon in der ganzen Welt vorhanden sey, was ja eine schwer zu beseitigende Uebertreibung und einen Widerspruch mit dem folgenden αὐξανόμενον (zunehmend) enthielte, sondern es sey ihnen gerade so zugekommen wie es auch sonst in der ganzen Welt sey (Vulg. *quod pervenit ad vos, sicut et in toto mundo est,* wogegen, nach anderer Lesart, unklar Luther „zu euch gekommen wie auch in alle Welt"), also dem Inhalte nach

identisch mit dem öcumenischen Christenthum. Ein Beweis dafür ist, dass es in der ganzen Welt sich fruchtbar erzeigt und zunimmt (καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, also in- und extensiv) ebenso wie auch unter euch (καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν), sogleich von Anfang ihrer Bekanntschaft mit demselben an, nämlich „so wie (καθώς) sie es gelernt von Epaphras" (V. 7), welcher eben hiermit als ein rechtgläubiger Lehrer des Evangeliums, unter apostolischer Besiegelung seiner Predigt, beglaubigt wird (vgl. V. 23). Dieses dreimalige καθώς ist wesentlich concentrisch, das erstemal die materielle Verkündigung in der ganzen Welt (die öcumenische Lehrsubstanz) als das massgebende, das zweitemal sie selbst als persönlich mit der öcumenischen Triebkraft des Evangel. conform darstellend, das drittemal, in mehr subordinirter Weise und nun ohne καί, auch den persönlichen Urheber und Stifter dieser schönen und beruhigenden Identität der localen und der catholischen Predigt, den Gründer der Gemeine Epaphras, hinzunehmend, welcher ebendarum auch „der geliebte Mitknecht" der Apostel (ὁ ἀγαπητὸς σύνδουλος ἡμῶν) und „der zu ihrem Heile zuverlässige Diener Christi" (ὁ πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ) genannt wird.

Col. 1, 13. Der ungewöhnliche, anscheinend hebraisirende, Ausdruck ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, wofür z. B. Eph. 1, 6 ὁ ἠγαπημένος, dürfte wohl in Correlation stehen zu den vorausgehenden abstracten Gegensätzen, dass Gott uns errettet habe ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους (Beng. *tenebrarum caecitatis, odii, miseriae*) und versetzt eben in das Reich τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

Col. 1, 16. Die aus dem Reiche „des Unsichtbaren" partiell zuerst angeführten θρόνοι (etwa Erzengel, שׂרים) und κυριότητες sind wohl, gegenüber dem folgenden Paare ἀρχαί und ἐξουσίαι, welche auch 2, 15 und Eph. 6, 12 als Mächte der Finsterniss erscheinen, wie auch selbst dem Ausdrucke nach Lichtgewalten. Indess könnte das gleichmässig scheidende εἴτε — εἴτε dagegen seyn.

Col. 1, 17 f. Der Schluss des 16. V. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται scheint V. 17 f. nach beiden Seiten und in gleicher Ordnung mit auch logischer Consequenz illustrirt zu werden, also δι' αὐτοῦ durch αὐτός ἐστι πρὸ πάντων κ. τ. λ.,

und dann εἰς αὐτόν durch αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, dieses aber, nach dem Hülfsargumente von Christi Person V. 15 f., wieder mit Rückkehr zu dem *demonstrandum* von der Erlösung V. 14.

Col. 1, 24. Der Apostel ist freudig ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, „in den für euch (zu eurem Besten) erduldeten Leiden", mit der Consequenz καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, wobei ἀντί („anstatt", *vicissim*) aussagt, dass die gegenwärtigen Leiden des Apostels in der Gefangenschaft zu Rom für die immer weitere Gründung der Kirche des Herrn (also nicht etwa für die Sünden der Welt) solche seyen, welche, erst im Laufe der Zeit durch die jeweiligen Umstände herbeigeführt, Christus in seinem Urleiden damals noch nicht schon habe miterdulden können, und dass P. in diesem Sinne, wie im Amte Stellvertreter Christi, auch die Leiden Christi stellvertretend (für Ihn, ἀντί an Seiner Statt) erfülle oder deren ὑστερήματα (Rückstände), was dafür noch zu leiden übrig, ergänze. Fügt er doch auch V. 25 sofort dieses sein persönliches Verhältniss zu der Gemeine Christi und zu der in Colossä noch ausdrücklich hinzu, mit nun andrerseitiger „Erfüllung, oder ebenfalls Ergänzung, des Wortes Gottes" an ihnen, wohl so wie Röm. 15, 19 ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

Col. 2, 8. Die Warnung der coloss. Christen vor „der Philosophie" (τῆς φιλοσοφίας, welche auch gegenübersteht der in dem christlichen Mysterium enthaltenen σοφία V. 3), ist kraft des Artikels eine bestimmte und concrete Philosophie, und zwar ohne Zweifel pharisäische Irrlehre, wie denn bei Josephus A. 18, 2 eben auch die pharis. Secte selbst φιλοσοφία heisst und wie zumal die nachfolgende Characteristik dieser Philosophie bestätigt, als κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, was mit der von dem Herrn selbst so scharf gerügten menschlichen Tradition (παράδοσις) zu dem Gesetz, wie die Pharisäer sie urgirten (Matth. 15, 2 ff. Marc. 7, 3 ff.), sogar wörtlich zusammentrifft und das schliessliche καὶ οὐ κατὰ Χριστόν in noch helleres Licht stellt; ebenso wie auch die schon gegensätzlich hinzugefügte materielle und substantielle Bezeichnung

als κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (vgl. V. 20), nach der elementaren Welt, der an sich ungeistlichen Schöpfung, gegenüber ihrem Schöpfer Christus (1, 16 ff. 2, 10), in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (also nicht nur ideal und abstract) inwohnt. Auch bekämpft demgemäss Paulus alsbald solche Special-Lehren, wie dogmatisch-liturgisch vom Engelcultus (V. 18), wobei man an die philoneischen Allegorieen der alttestamentlichen Geschlechtsreihen als Emanationen mitdenken mag (wogegen Paulus auch 1 Tim. 1, 4. Tit. 1, 14. 3, 9), und noch zuvor ethisch von den strengen Speise- und Trankvorschriften sowie Festgezeiten (V. 16 f.). Am Schlusse dieser ganzen Ausführung von der falschen φιλοσοφία steht bedeutsam 2, 23 wieder ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας: sie hat also nur „einen Ruf von Weisheit", dient aber im Grunde nur „zu des Fleisches Ersättigung" (πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός).

Col. 2, 15. Christus hat die uns feindselige Handschrift, in den (unerfüllten) Satzungen bestehend, ausgelöscht und, selbst dem Gesetz Genüge leistend, dadurch hinweggeschafft und aufgehoben, dass er sie (mit Sich) an das Kreuz annagelte (V. 14, vgl. Eph. 2, 15 f.); hat (in neuem Partic. Aor.) ausgezogen die Rüstung den (finstern) Herrschaften und den Gewalten (s. ob. 1, 16 S. 553) und dieselben ausgestellt freiöffentlich, hat im Triumph sie aufgeführt in Sich (durch seinen siegreichen *descensus ad inferos,* s. Bibelstudien II, 89 ff. mit spec. Rücksicht auf Eph. 4, 8 ff. 1 Petr. 3, 19; bes. S. 105). Demnach sind sie überwunden und können kein Theil mehr an uns Entsündigten haben (V. 15). Negative Schlüsse hieraus (μὴ οὖν) enthalten die folgenden VV., und zwar V. 16 aus V. 14 (keine alttestamentlichen Satzungen in Speise-, Trank- und absteigenden Feiertagsordnungen, also in Genüssen und Festzeiten, mehr kräftig) und in V. 18 aus V. 15 (keine Devotion noch eigenwilliger Cultus gegen die Engel aus Ueberschwenglichkeit und fleischlicher Einbildung, ἃ [μὴ] ἑώρακεν ἐμβατεύων, wobei μή, eben als nur vermeint, gegenüber dem objectiven οὐ κρατῶν V. 19). Hiermit aber zugleich Rückkehr zu V. 8.

Col. 2, 20. Mit Christo abgestorben den cosmischen Elementen (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ob. V. 8, oder der elemen-

taren Materie), was unterwerft ihr euch, als ob ihr lebtet im Cosmos, Satzungen (δογματίζεσθε, wie ob. V. 14 δόγμασιν), wie sie nun V. 21 mimetisch aufgeführt werden, als „rühre nicht an, und koste nicht, und betaste nicht!", — Gegenstände, die alle zu wirklichem Verderben (ἅ ἐστι πάντα εἰς φθοράν) durch den Missbrauch gereichen cet. Ist nun hiermit V. 20 ff. εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ausgelegt, so dasselbe danach C. 3 f. weiter auch für das εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ (3, 1).

I Thessalonicherbrief C. 1—2. Der innerlich so wohlconstruirte paulinische Vortrag erweist sich namentlich auch hier als solcher. Nachdem er die Gewissheit der Erwählung gerade dieser Christengemeine (1, 4), wie sie alsbald erkannt worden sey an der ganz ausserordentlichen a) subjectiven Plerophorie der apostolischen Predigt (1, 5) ebenso als an der b) auch objectiven Empfänglichkeit ihrerseits für dieselbe (1, 6 ff.), vorangedeutet hat, führt der Apostel eben dieses in Cap. 2 näher durch (a. 2, 1—12; b. V. 13 ff.), worin neue treffende Deductionen mit wiederauftauchenden Fäden aus Cap. 1. Weder die vorher in Philippi erfahrenen Misshandlungen noch der grosse Kampf in Thessalonich selbst hätten seinen dasigen Redestrom gehemmt (2, 2), und jener Kampf selbst sey nur daher gekommen, weil seine Predigt weder in substantiellem Irrthum oder in unlauteren Absichten gründete, noch auch nur mit listiger Methode verfuhr (2, 3), was den hartnäckigen jüdischen Zuhörern freilich mehr behagt haben würde: statt dessen sey die Verkündigung nur einfache Wiedergabe des ihm von Gott anvertrauten Evangeliums gewesen (2, 4ª), von reiner Gott-, keiner Menschengefälligkeit getragen (2, 4ᵇ), da man ihn niemals bei einem Schmeichelworte betroffen, wie sie selbst bezeugen könnten, auch ohne einen Hintergrund von Geld- oder Ehrgeiz (2, 5), wogegen Gott wie auch die Sache selbst zeuge (2, 5ᵇ), indem er, Paulus, wohl als Apostel Christi sich ein überragendes Ansehen hätte geben können (V. 6), während er im Gegentheil leutselig in ihrer Mitte aufgetreten sey und ammengleich (V. 7) nicht nur die Milch des Evangeliums Gottes, sondern aus reiner Liebe zu ihnen und aus freiester Bewegung auch seine Lebenskraft ihnen dargebracht

habe (V. 8), sofern sie, die Evangelisten, zu völlig selbstloser Verkündigung ihren Lebensunterhalt durch eigne Tag- und Nachtarbeit mühselig verdient hätten (V. 9). Dann folgt eben V. 13 ff., was dagegen von Seiten der Thessalonicher geschehen sey, wobei u. a. auch ihre 1, 3 erwähnten hervorragenden Tugenden der Glaubensthat, der Liebesarbeit und der Hoffnungsausdauer 2, 13 leise wiederkehren als 1) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ, καθὼς ἔστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ, 2) ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν (somit in Liebe thätiger Glaube, durch γάρ in V. 14 aber auch schon hinabreichend zu) — 3) τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς κ. τ. λ., doch dieses unbeirrte Leiden mehr verschleiert, wie denn auch 3, 6 Timotheus von ihrem „Glauben und Lieben" gemeldet hatte, hier also nicht mehr von ihrer Erharrung des Herrn Jesu Christi (1, 3. 10), da sie, wie das Folgende zeigt, eben hierin augenblicklich nicht mehr ganz correct standen und eben dieses den Brief mit veranlasste. — Weiteres s. unten.

I Thess. 1, 3. Den drei Süssigkeiten Glaube, Hoffnung, Liebe sind hier beigemischt die drei Herbigkeiten Wirken (τὸ ἔργον τῆς πίστεως), Mühen (ὁ κόπος τῆς ἀγάπης) und Beharren (ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος). Demnach sind die ersteren nicht nur angenehme Empfindungen, sie fordern auch Anstrengungen, die ihnen dagegen auch Werth und Währung verleihen.

I Thess. 1, 8. Die Thessalonicher sind ein Vorbild geworden allen Gläubigen in Macedonien und in Achaja. Ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν. Hier ist mitten im Satze — nicht eine Trajection, sondern — eine noch bereichernde Wendung und dann wieder einlenkende Brechung eingetreten: „denn von Euch ist auserschollen das Wort Gottes nicht allein in Macedonien und in Achaja, sondern (noch mehr als dies) allerwärts" (— aber vom „Erschallen des Wortes Gottes" wäre das wieder zu viel gesagt, wohl aber ist noch über Macedonien und Achaja hinaus) „ist Euer Glaube zu Gott ausgekommen", auch da, wo das Wort Gottes schon vor Eurer Bekehrung erschollen war. Demnach ist allerdings eine Steigerung von ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ zu ἐν παντὶ τόπῳ,

aber beides gilt nicht gleicherweise auch von beiden Aussagen. Denn ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου hat nur Anspruch auf ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ (in Correlation mit V. 7), wogegen das zweite Subject ἡ πίστις ὑμῶν auf beide nachfolgende Bestimmungen, localen und universalen Inhalts, Anspruch hat, mit entsprechender Vertauschung der Formen ἐξήχηται, wie es zu dem objectiven Worte Gottes passt, gegen das bescheidenere ἐξελήλυθεν vom subjectiven Glauben der Thessalonicher (zu Gott, πρὸς τὸν θεόν, mit Einschluss der Bekehrung, πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, V. 9).

I Thess. 1, 10 ist der Schluss τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης wohl nicht, und zumal mit dem Artikel τὸν ῥυόμενον, ohne inneren Anschluss an den unmittelbar vorhergehenden Heils-Namen Ἰησοῦν (ישוע).

I Thess. 2, 3 ff. Die evangelische Predigt in Thessalonich ist nach V. 3 nicht erfolgt a) ἐκ πλάνης, aus intellectuellem Irrthum, noch (οὐδέ) b) ἐξ ἀκαθαρσίας, aus moralisch unlauterer Tendenz, noch (οὐδέ ABCℵ, wogegen οὔτε KL als ein neues Genus, mit auch veränderter Präposition) c) ἐν δόλῳ, mit List, d. h. mittels trügerischer Methode. Dieses alles, die Falschheit nach Lehrsubstanz, Motiv und Mittel, wird V. 4 in kettenförmig freier Ausführung, b. und c. naturgemäss in einander verschlingend, so bewiesen: a) für die richtige Substanz der Predigt zeugt: καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, „so wie wir gewürdigt worden sind von Gott betraut zu werden mit dem Evangelium, also reden wir", wonach der Ursprung und die Autorität göttlich und die Weitergabe unverfälscht; dazu b) auch persönliche Lauterkeit der Absicht: οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ, τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν, „nicht wie Menschen zu gefallen, sondern Gotte, der erforscht unsere Herzen" (gleichwie mit einer Betheuerung). Diese Menschengefälligkeit könnte ja auch nur drei verschiedene (οὔτε — οὔτε — οὔτε) Motive haben, nämlich α) Schmeichel-, β) Gewinn- oder γ) Ehrsucht. Aber alle drei sind in diesem Falle nichtig, weil die Evangelisten in Thessalonich niemals (V. 5) α) in einer Schmeichelrede (ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν), wie die Thessalonicher selbst wissen (καθὼς οἴδατε), noch β) in einer aus Habsucht entsprungenen Vorspiegelung (ἐν προφάσει

πλεονεξίας) sich factisch bewegt haben, wofür Gott Zeuge, noch auch darum, weil (V. 6) γ) sie von Menschen aus überhaupt Ehre suchten, indem sie schon als Apostel Christi in gewichtigem Ansehen stehen können (das Partic. δυνάμενοι führt den Beweis für diese dritte Annahme, „da", also nicht „obgleich, obwohl" und dgl.), vielmehr —

I Thess. 2, 7 f., statt sich ein grosses Ansehen zu geben und an der Spitze zu stehen, bewegten sich die Apostel fern von jeder Prätension nur leutselig (ἤπιοι) mitten unter ihnen (ohne allen Eigennutz, vielmehr nur opferfreudig für sie): sowie etwa eine Amme (τροφός, denn „Mutter" sagt Paulus nicht, weil er sich V. 11 einem „Vater" vergleicht) ihre eigenen Kinder pflegt, ebenso hätten sie aus reinem Verlangen nach ihnen, nur aus Wohlwollen und Liebe ihnen übermittelt nicht allein amtlich das Evangelium Gottes, sondern auch persönlich, wie durch eine Transfusion und Selbstaufopferung, ihr eigenes Leben (τὰς ψυχὰς εἰς ὑμᾶς κενῶσαι erklärt es schon Chrysost.), wobei jedes grammatische Zeugma (für μεταδοῦναι — καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς) entbehrlich ist und das Bild von der säugenden Amme erst in das volle Licht tritt, — ein rechter Pastoralspiegel.

I Thess. 2, 12. Der Apostel ermahnt, redet zu und beschwört, zu wandeln (wie auch er es gethan V. 9 ff.) würdiglich Gottes, τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς (Partic. Imperf.), der euch berief in Sein Reich und Seine Herrlichkeit, dies aber zugleich im Rückblick auf ihre besondere Erwählung, wie 1, 4 und jetzt sofort V. 13 ff. (S. 557) noch directer.

I Thess. 2, 13. Die Thessalonicher hatten der besonders gehobenen Stimmung der Predigt des Evangeliums in ihrer Mitte auch ihrerseits durch gläubige, fruchtbare und beharrliche Aufnahme der Predigt selbst entsprochen, da sie, παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξαντο οὐ λόγον ἀνθρώπων κ. τ. λ., nachdem sie das menschlicherseits gepredigte Wort Gottes vernommen, „aufnahmen nicht Menschenwort, sondern, wie es ist in Wahrheit, Gottes Wort, welches sich auch wirksam erweist in euch, den Glaubenden". Absichtlich steht nicht οὐχ ὡς λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ — ὡς λόγον θεοῦ, als s. g. 2. Accusativ (vgl. Winer, Gramm. 6

S. 203 f.), vielmehr geht dieses „Wie“ eben in dem objectiv gewissen Was auf.

I Thess. 2, 14 ff. Die Christen zu Thessalonich hatten „von ihren Landsleuten das Gleiche erlitten als die Ur- und Mustergemeinen in Judäa von den Ihrigen, den Juden, welche sogar den Herrn getödtet haben, Jesum, und die eignen Propheten, und (jetzt) auch die Apostel hinausverfolgt, und Gott nicht (wie sie freilich meinen, aber nach des Apostels Urtheil, — μή, keine Litotes oder Meiosis) gefallen, und allen Menschen feindselig sind, indem sie (mit solcher öcumenischen Exclusivität) uns hindern, zu den Heiden zu reden, auf dass sie gerettet würden, — dahin dass sie anfüllen das Mass ihrer Sünden allseitig. Vorgerückt aber ist auf sie der Zorn bis zu Ende“ (εἰς τέλος, wo er sich, höher und höher gestiegen, endlich ergiesst, — Zerstörung Jerusalems und des Tempels, vgl. Dan. 11, 36 עד־כלה זעם, μέχρις οὗ συντελεσθῇ ἡ ὀργή, LXX).

I Thess. 2, 17. Die Apostel fühlten sich verwaist in der Entfernung von ihren Kindern in Thessalonich, jedoch mit zwei Milderungen, 1) der Zeit (πρὸς καιρὸν ὥρας, nur auf eine kurze Frist), und 2) der Art (προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, nur von Angesicht, nicht von Herzen, welches vielmehr immerdar bei ihnen ist).

I Thess. 2, 18. Ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς. Auch hier ist ἠθελήσαμεν, wobei es eben geblieben, kein Plural. majest. für Paulus allein, wonach ja ἐγὼ μὲν Παῦλος, mit dem zugehörigen καὶ ἅπαξ καὶ δίς ohne Zwischencomma, ganz müssig wäre, sondern alle drei Missionare und Briefschreiber (1, 1) sind von demselben Heimweh nach den Brüdern in Thessalonich erfüllt gewesen (V. 17) und haben sie besuchen wollen; Paulus speciell ein- und noch einmal (wiederholt, vgl. des Vfs. Comm. in ep. ad Philipp. p. 377 seq.). So bleibt jedes Wort in seiner Kraft (ἡμεῖς, wie ἐγὼ μέν). — Mit der Ueberzeugung übrigens, dass jene liebevolle und wiederholte Absicht des Apostels, auch selbst nach Thessal. zu gehen, vom Satan verhindert worden sey, erscheint die 3, 5 ausgesprochene Befürchtung im Zusammenhange, dass der Versucher, welcher sogar des Herrn nicht verschont hatte, sie versucht habe (ἐπείρασεν) und so die ganze apostolische Arbeit an ihnen fruchtlos würde (γένηται), weshalb er ihnen

wenigstens den Timotheus zu Erkundung ihres Glaubensstandes zugesandt habe, welcher aber jetzt gute und erfrischende Nachrichten mit zurückgebracht hat (3, 6 f.).

I Thess. 3, 2 ff. dürfte ein mustergültiges Vorbild seyn für einen Consistorialbescheid infolge einer Kirchenvisitation, wie sie vom Apostel dem Timotheus in Thessalonich aufgetragen gewesen (V. 2), als ebenso anerkennend (V. 6 ff.) wie ermahnend (V. 12 f.) und belehrend (V. 13).

I Thess. 3, 10. Des Apostels Sehnen und Gebet geht dahin, seine Thessalonicher von Angesicht wiederzusehen und die Mängel (ὑστερήματα) ihres Glaubens zu ordnen (καταρτίσαι, beides zeugmatisch: das Fehlende zu ergänzen und das Unrichtige zu berichtigen), wovon Timotheus bei seiner Rückkehr aus Thessalonich V. 6 dem Apostel Bericht erstattet hatte, so dass wir hier eben gleichsam das apostolische Vorbild eines Consistorialrescripts auf eine Kirchenvisitation erkennen. Uebrigens werden jene beiden Wünsche des Apostels in V. 11 (10^a) und V. 12 f. ὑμᾶς δέ κ. τ. λ. (10^b) noch weiter verfolgt. Wenn nun aber hier, nach dem Gebet, dass Gott unser Vater und unser Herr Jesus den Weg des Apostels zu den Thessalonichern ebnen möge (V. 11), folgt: ὑμᾶς δὲ . . . πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ κ. τ. λ. mit verschiedenen Subjecten, entweder ὁ θεός (Cod. A) oder ὁ κύριος (ℵD, Lachm., Tischend.), welches letztere dem ausschliesslich geistigen Inhalte dieses V. 12 fortgehenden Gebetes angemessen erscheint, beide Lesarten aber nur schwach bezeugt sind, so ist es gerathener, beide fortzulassen, wonach das vorherige letztere (ὁ κύριος V. 11) von selbst nachwirkt.

I Thess. C. 4 schreitet von dem bisherigen historisch-persönlichen zu allgemein didactischem (durch 3, 10^b. 12 vorbereitet), und zwar zunächst V. 1—12 ethischem, darauf V. 13 ff. auch dogmatischem Inhalte fort; ersterer angekündigt als πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ V. 1 und als θέλημα τοῦ θεοῦ V. 3, nämlich zunächst allgemeiner als ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, wie denn Gott überall (Exod. 19, 6. Deut. 7, 6. 14, 2; 1 Petr. 2, 9) „ein heiliges Volk" haben will, von einem solchen aber vor allem Keuschheit (was ἁγιασμός auch Röm. 6, 19 und lat. *sanctitas*), als wofür an uns. St. das sofort epexegetisch angeschlossene ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας wie auch dies

spricht, dass das nächstweitere Specialgebiet christlicher Moral, nämlich die Redlichkeit (V. 6 s. sogl.), wiederum mit dem Artikel (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν κ. τ. λ.) ebenso besonders und dadurch dem ἁγιασμός coordinirend eingeführt wird. (Geb. 6 u. 7.)

I Thess. 4, 4. Der Christengemeine der Handelsstadt Thessalonich wird also namentlich Zweierlei als Gottes heiliger Wille von neuem verkündet: Heiligung, und Redlichkeit im Handel und Wandel. Die erstere hat den negativen Character als Enthaltung von Hurerei, und den positiven als die Kunst und Wissenschaft (εἰδέναι) τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, d. h. (nach der Urbestimmung des Weibes Gen. 2, 18 עזר כנגדו, βοηθὸς κατ' αὐτόν LXX, LUTH. Gehülfin, die um ihn sey) seine Ehegehülfin sich fort und fort, in stets verjüngter Ehe, zu erwerben (κτᾶσθαι) in Heiligung (vor Gott) und in Ehren (vor Menschen, und ganz insonderheit auch gegenseitig).

I Thess. 4, 9 ff. Die Christen dieser Weltstadt haben sich zwar bereits bewährt als von Gott (dem Geber des heil. Geistes V. 8) gelehrt, einander thatsächlich zu lieben (V. 9), möchten darin aber activ auch noch ein Uebriges thun (V. 10) und „ihre Ehre darein setzen, (zu auch passiver Ausübung der rechten Philadelphie) in der Stille ihre eignen Angelegenheiten zu betreiben (ohne geräuschvolle Theilnahme an den Interessen der Oeffentlichkeit) und zu arbeiten mit ihren Händen (V. 11), damit sie wandeln wohlanständig gegenüber den Nichtchristen (ohne geschäftigen Müssiggang) und Keines (d. i., als wodurch Personen und Person sich entsprechen, Niemandes, μηδενός nicht neutral; unter den Brüdern zu ihrem Lebensunterhalte) bedürfen" (V. 12), in welcher Hinsicht der Apostel eben auch schon 2, 9 auf sein eignes Vorbild hingewiesen hatte und dieses sein Gebot im zweiten Briefe 3, 11 f. gegenüber gewissen ausschweifenden Erwartungen und Veranlassungen zum Müssiggange nachdrücklich zu wiederholen Anlass hatte (beiläufig ein weiterer Grund wider die vermeinte Lehre des Apostels selbst von der Nähe der Parusie, s. noch unt.). — Jetzt aber führte dieselbe Deduction auch noch zu einer ebenfalls der Zurechtstellung bedürftigen anderweiten momentanen irdischen Sorglosigkeit, — zu

I Thess. 4, 12 ff. S. „die Stellung St. Pauli zu der

Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi", Neue Bibelstudien, Art. VI S. 232 spec. 235—280. — Noch immer wird diese objectiv-apologetische, in namhaften crit. Organen verschiedener Färbung als „schlagend, überzeugend, siegreich, die Ehre eines hohen Apostels rettend, sorgfältig und gut, ohne die Spur einer gezwungenen Auslegung" (s. a. O. bes. S. 280) characterisirte und von einem Riggenbach (Commentar z. d. St.) materiell und formell adoptirte Ausführung vielfach ignorirt und der schriftfeindliche entgegengesetzte Irrthum obligat fortgepflanzt, welchen Ob.-Cons.-R. D. Bernh. Weiss (theol. Stud. u. Cr. 1869. I, 9) kurz „als ein Gemeingut der neueren Theologie" bezeichnet. Bekennt sich doch Ob.-Cons.-R. D. Düsterdieck sogar in seinen „apologetischen[!] Beiträgen" S. 35. 36. 40 unumwunden „zu einem Inspirationsbegriffe, welcher auf Seiten der inspirirten Schriftsteller die Möglichkeit eines Irrthums, und zwar nicht bloss in den historischen und dergleichen äusserlichen Dingen, sondern auch in einer Lehrbestimmung, wie die Aussage von der wirklichen Nähe der Parusie unzweifelhaft sey, anerkenne und zu begründen versuche. Es wäre völlig unchristlich und zumal unprotestantisch, wenn wir durch exegetische Künstelei[?] die Thatsache, dass in den neutestamentlichen Schriften dieser Irrthum vorliege, beseitigen wollten." Vgl. auch „Anti-Düsterdieck, Colloquium mit H. OCR. D. Düsterdieck", Protest. Kirchenztg. 1881, 8. Kaum kann sich endlich, Anderer zu geschweigen, einer gleichen Blasphemie selbst ein Gess bewusst gewesen seyn, als er („Christi Person und Werk", Abth. II Hft. 1. 1878. S. 71) schrieb, „der Apostel habe sich bez. der Zeit der Parusie geirrt, obwohl er für seine, so bestimmt und ausführlich vorgetragenen, eschatologischen Lehren besondere Inspirationen empfangen habe." — Zu unserer früheren Deduction kann S. 239 auch noch die Rücksichtnahme auf Matth. 25, 14 kommen μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος (vgl. Luc. 19, 12—19) mit dem unmittelbaren Anschlusse ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ., woraus, ebensowie auch aus den früheren Gleichnissen des Herrn vom Senfkorn und Sauerteig Matth. 13, 31—33, also von einem nur sehr allmäligen Wachsen und Durchdringen des Himmelreichs auf der Erde, der Apostel

die Möglichkeit eines längeren Zeitraums bis zu der Wiederkehr des Herrn wohl zu erkennen gehabt hatte.

I Thess. 4, 14 f. Die Erklärung davon, dass „Gott die entschlafenen Christen durch Jesum führen oder bringen werde (ἄξει) mit Ihm", so dass sie nach ihrer Auferweckung sammt den noch Lebenden dem kommenden Herrn in Wolken entgegengerafft, also in dieser seligen Vereinigung vom Himmel her kommen werden (V. 17), — scheint sich auch aus der V. 15 sofort angeschlossnen Beweisführung mit γάρ zu ergeben, wo eben dies den Gegenstand einer besonderen Offenbarung bildet.

I Thess. 5, 1 f. s. N. Bibelstud. S. 241 ff.

I Thess. 5, 4 f. Mit einer genialen Wendung kehrt sich der Apostel von dem dogmatischen Artikel des gleichwie ein Dieb bei Nacht (ὡς κλέπτης ἐν νυκτί V. 2) kommenden jüngsten Tages — zu den christlichen Lesern mit der Moral, dass ihnen der Tag des Herrn nicht ungeahnt und schrecklich kommt, da ja sie, welche, als Kinder des Lichts und des Tages, immer Tag haben und Tag sind, auch jener Tag nicht gleichwie Diebe — nach der allerdings schwierigeren und frappanten LA. ὡς κλέπτας, mit Lachm. nach AB — (vgl. Hiob 24, 14; V. 6 ff. schlafend oder berauscht oder entkleidet) überfallen soll und kann.

I Thess. 5, 10. Christus ist gestorben für uns, damit, ob wir bei seiner Wiederkunft noch wachen oder bereits schlafen — mit Abschluss zu 4, 13 ff. —, zugleich mit Ihm wir leben.

I Thess. 5, 12 f. steht in dem inneren Verhältnisse, dass V. 12 und 13^a auf das gebührende Verhalten gegen die Vorgesetzten, διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν, dagegen V. 13^b (εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς) auf das der Glieder der Gemeine unter einander selbst, also Gleicher gerichtet ist, wonach V. 14 zu den Ersteren und deren Verhalten gegen die Gemeine, namentlich gegen Zuchtlose und Kleinmüthige, zurückkehrt.

II Thess. 2, 3. Die Thessalonicher sollen nicht flugs in Bewegung noch ausser sich kommen, wie dass bevorstehe der Tag des Herrn. „Niemand verführe euch auf keinerlei Weise,

denn — er kommt nicht — wenn nicht gekommen der Abfall zuerst" cet., wobei die unausgesprochene Negation theils schon in dem vorausgegangenen, nur vermeinten, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν V. 2, theils und zumal in dem noch näheren und directen μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ, als einer gegensätzlichen gründlichen Täuschung, liegt. (Vgl. Röm. 3, 28.)

II Thess. 2, 4. Unter den Kennzeichen des künftigen Antichrists steht obenan, dass er sich erhebe ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, „über jeden sogenannten Gott oder Verehrungsgegenstand, so dass Er in den Tempel Gottes sich setzt, darstellend Sich, dass er ist Gott", — ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστι θεός, dieses als „wirklich" voranstehende ἔστι in augenscheinlicher Beziehung zu dem nur angenommenen früheren πάντα λεγόμενον θεόν.

II Thess. 2, 6—8. In folgerechtem Parallelismus stehen hier einerseits τὸ κατέχον (V. 6) zu τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας V. 7 sowie dann andrerseits ὁ κατέχων (V. 7) zu ὁ ἄνομος (V. 8), dort noch Verhüllung und wirksames Geheimniss, hier Demaskirung und sichtbare Persönlichkeit, wie deutlich V. 8 καὶ τότε (wenn nämlich ὁ κατέχων ἐκ μέσου γένηται) ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος.

II Thess. 2, 10. Das Getäuschtwerden durch die ausserordentliche Macht des Antichrists ist eine Folge „dafür, dass sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben", wonach man also auch schon der Liebe zur Wahrheit ein Asyl im Herzen bereitet und bewahrt haben muss, welcher die, gegen Lug und Trug feiende, Wahrheit selbst erst folgt.

II Thess. 3, 2 f. In der Anordnung der Fürbitte, zuerst dass des Herrn Wort laufe und verherrlicht werde (V. 1), und sodann dass seine Apostel möchten erlöst werden von den ungeschickten und bösen Menschen (καὶ ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων V. 2), ist wohl kaum verkennbar eine Beziehung auf die siebente Bitte des heil. Vaterunser: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Matth. 6, 13), wonach diese bösen Menschen als Werkzeuge „des Bösen" (ὁ πονηρός) erscheinen, zumal derselbe auch im folg. 3. V. mit ὑμᾶς φυλάξαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ direct hervortritt. — Uebrigens heisst gegenüber der überhaupt so seltenen menschlichen πίστις (οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις, V. 2) — πιστός der Herr, und dies hier

ohne Zweifel im Hinblick auf seine Erhörung des von den thessal. Christen V. 1 f. begehrten Gebetes für den Fortgang des Evangeliums und für seine Botschafter sowie hinwiederum auch des apostolischen für sie (2, 16 f.), wovon auch schon die Gleichheit des Ausdrucks dieser Zuversicht (3, 3) mit dem Gebete selbst zeugt, dort 2, 17 παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι κ. τ. λ. wie jetzt ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει κ. τ. λ.

---

1 Brief an Timotheus 1, 13 f. Paulus bekennt auch hier (wie z. B. 1 Cor. 15, 9. Gal. 1, 13 f.) rückhaltlos seine vormalige Lästerung und trotzige Verfolgung Christi in dessen Gemeine; er habe aber Erbarmen gefunden, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, „weil in Unwissenheit (der Sünde und der Wahrheit) ich es that im Zustande der Glaubenslosigkeit". Letztere ist nur eine Näherbestimmung und Grundangabe von ersterer, beide ebenso correlat wie das umgekehrte *credo ut intelligam*. Ja zu dieser erbarmenden Vergebung ist als positive Gabe die überströmende Gnade des Herrn gekommen μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης, d. h. dadurch, dass Glaube und Liebe in Christo Jesu sie begleitete oder sie mir diese mit sich brachte (μετά), und zwar diese beide im geraden Gegensatze jener früheren Glaubenslosigkeit und Verfolgung.

I Tim. 1, 18 ff. Diese pastorale Instruction vertraut der Apostel seinem lieben Sohne Timotheus an κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, also nach bestimmten auf Ihn hinweisenden und in Geltung bleibenden (Part. Praes.) göttlichen Vorzeichen oder prophetischen Stimmen (προφητείας im Plural), und zwar diese wohl theils bei seiner Taufe, gewissermassen analog den Wunderzeichen bei der Taufe Jesu selbst, theils bei seiner Amtsweihe (Ordination) unter Händeauflegung des Presbyteriums nach 4, 14 μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου, wie hierbei vornehmlich auch Pauli selbst nach 2 Tim. 1, 6 ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου (s. Neue Bibelstud. Art. VII „die biblische Handauflegung" S. 282—342, spec. 330 ff.), — Weissagungen, in deren Schutz und Schirm (ἐν

αὐταῖς) er den ihm verordneten edlen Kampf kämpfen solle in eigner Bewahrung von Glauben und gutem Gewissen, welches gewisse Leute von sich gestossen haben, wodurch sie am Glauben schiffbrüchig geworden sind, unter ihnen Hymenäus und Alexander (vgl. 2 Tim. 2, 17 f.), welche Paulus durch Excommunication dem Satan übergeben hat, damit sie auch am Leibe (wie einst ein Hiob) gezüchtigt, dadurch aber gehindert würden, durch falsche Lehre zu lästern, deren also Timotheus in Vollziehung seines wesentlich polemischen Auftrags (1, 3) dann ledig seyn wird.

I Tim. 2, 1. Nachdem in Cap. 1 der Zielpunct der christlichen Predigt polemisch (ἵνα παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν 1, 3) und thetisch (τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας 1, 5) bestimmt worden ist, geht 2, 2 zum Gemeinegottesdienst über, dessen Allererstes (πρῶτον πάντων) das Gebet ist, wobei παρακαλῶ dem παρεκάλεσα 1, 3 entspricht und οὖν eben zur eigentlichen Ausführung des schon vorher in das Auge Gefassten überleitet. (Vgl. Bibelstud. II, 145 f.)

I Tim. 2, 8 ff. Zu dem Gemeinegottesdienst und eben insonderheit dem Gebet, und zwar nun nach seiner Form, wird Männern und Frauen je ein äusserliches und zugleich innerliches Moment anempfohlen, nämlich — 1) V. 8 den Männern beim Gebet a) äusserlich das Aufheben moralisch unbefleckter Hände, b) innerlich Freiheit (χωρίς) von Zorn und Zweifel; — 2) V. 9 den Frauen eben auch beim Gebet a) äusserlich, was durch die eben dies wie die Hauptsache hervorhebende eigenthümliche Construction (im Inf. statt des Partic.) noch ganz besonders markirt wird, bei welcher ἐν ebenso zu einem nachhallenden προσεύχεσθαι als zu κοσμεῖν passt, nicht das männliche Händeausbreiten (obwohl auch dies allenfalls in ὡσαύτως mitenthalten seyn könnte), sondern persönliche Schmuckheit (κοσμεῖν ἑαυτάς) durch züchtige Erscheinung in zierlichem langen Gewande (καταστολή), dies aber b) in auch innerlicher Verbindung und Correspondenz mit sittiger und leidenschaftloser Haltung (μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης), nicht aber in Haargeflecht oder an- und umgehängtem Gold- oder Perlenschmuck oder prunkender Kleidung; also überhaupt im eignen innersten Wesen, ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, 1 Petr. 3, 4., was hier positiv zusammengefasst wird als

alles „dasjenige, was Frauen geziemt (ὃ πρέπει γυναιξίν), welche Frömmigkeit bekennen durch gute Thaten“ (ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν δι' ἔργων ἀγαθῶν), demgemäss in Ruhe und unbedingtem Gehorsam nur lernend (V. 11), nie lehrend oder regirend (V. 12), und so überhaupt das Weibliche nach aussen durch empfängliche Passivität, nach innen durch häusliche und mütterliche Activität wahrend und bethätigend, wie diese ebenso festen als zarten Linien der weiblichen Berufsstellung ja auch der constituirenden Schöpfungs- und Urgeschichte Gen. 2—3 entsprechen (V. 13—15, wobei der generelle Singular σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας sofort durch den auch individualisirenden Plural ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ aufgelöst wird, s. N. Bibelstud. S. 98).

I Tim. 3, 7., in welchem Cap. überhaupt von dem Gottesdienst zu den kirchlichen Aemtern, und zwar zunächst zu dem köstlichen des Presbyterats fortgegangen wird, ist hierbei schliesslich hervorgehoben, dass ein Bischof, welcher kein Neuling im Christenthum seyn dürfe, „damit er nicht aufgeblasen in des Teufels Verdict (der ja eben auch aus Hochmuth zum bösen Engel geworden) hineinfalle, auch von Seiten der draussenstehenden Nichtchristen ein gutes Zeugniss haben müsse, damit er nicht in Schimpf hineinfalle und (durch die dann leicht mögliche sittliche Abstumpfung und Haltlosigkeit) in des Teufels Fallstrick“: also wie dort durch innerliche Verähnlichung mit dem, aus Hoffart gefallenen, Teufel, so auch äusserlich durch eine von diesem gelegte Falle zu Schanden werde.

I Tim. 3, 8—10. Aehnliches, als von den Presbytern, gilt auch von den ihnen äusserlich assistirenden Diaconen, bei welchen erfordert wird Ehrwürdigkeit, und dass sie nicht doppelzüngig, unmässig und lohnsüchtig seyen, woraus sich V. 8 mannigfache Parallelen mit der nur noch höheren und zarteren Qualification der Bischöfe V. 2 f. ergeben; innerlich aber V. 9 dass sie festhalten sollen das Geheimniss des Glaubens in dem Schrein eines reinen Gewissens. Um nun aber im Urtheil über das Vorhandenseyn solcher Qualificationen zum Diaconat bei Wahlen dazu nicht fehlzugehen, bedarf es einer vorausgehenden Erprobung (δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον) durch längere Erfahrung an ihnen, wie ja auch kein Bischof

ein Neophyt seyn soll (s. V. 6), nach welcher Diaconatscompetenten erst in den wirklichen Gemeinedienst eintreten dürfen, sofern sie vorwurfsfrei seyen (ἀνέγκλητοι ὄντες). Das ist auch noch immer die Basis, nicht unserer Examina, wohl aber der Gemeine-Umfrage bei kirchlichen Anstellungen. — Wohlverdiente Diaconen aber (wobei γάρ **V. 13** gleichsam das Gegen-Motiv für solche Anforderungen einführt) „erwerben sich eine schöne Stufe" (im Himmel, vgl. 6, 19) bei dem Herrn, zu welchem sie gleichzeitig und auch schon diesseitig grosse Zuversicht im Glauben haben, so dass es auch hier zuletzt kein Verdienst, sondern das souveräne *sola fide* gilt.

I Tim. 3, 15 ist das Motiv zu diesen kirchenregimentlichen Directiven, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, wobei ein persönliches σέ nach δεῖ nicht nur schwach bezeugt und überflüssig, sondern auch selbst contextwidrig ist, da Timotheus selbst nur sehr theilweise auch persönlich unter den bisherigen allgemeinen Regeln mitbefasst war, vielmehr von allen kirchenamtlichen Categorieen und deren rechtem Verhalten im Hause Gottes die Rede gewesen ist, unter welche das σέ eigentlich gar nicht und nur etwa von Aufsichtswegen mitfiel.

I Tim. 3, 16 f. s. N. Bibelstud. S. 173—231. Hier darf zu dem Stück ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ S. 224 ff. noch hervorgehoben werden, dass dieses Moment in dem grossen Bekenntniss, wie für den schreibenden Heiden-Apostel (Col. 1, 23) selbst, ebenso auch für den Adressaten Timotheus, den gebornen Hellenen (Act. 16, 1) und eben jetzt apostolischen Delegaten in der heidenchristlichen Gemeine von Ephesus, einen hochwichtigen Artikel bildete im Gegensatze zu den ungläubigen Juden, welche ihren Heiland an das Kreuz geschlagen hatten und denen gegenüber das vorausgegangene ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (ebd. S. 211 ff. und bes. S. 215 ff., vgl. Joh. 16, 8) ebenso vornehmlich gegolten hatte. Und gleichsam auch noch eine Fortsetzung dieses mystischen Glaubenssymbols über die evangelische Geschichte von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt kann das Nächstweitere 4, 1., ein prophetisches Wort (τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει) von der Wiederkunft Christi zum Gericht, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως κ. τ. λ. bilden.

I Tim. 4, 6. Zu der falschen Ascese der Irrlehrer gehörte auch die Meidung von solchen Nahrungsmitteln, welche, von Gott zu dankbarem Genuss erschaffen, durch Gottes Wort und Gebet (wie daher beides auch der Catechismus verbindet) geheiligt werden (V. 3—5). Folgt nun V. 6, Timotheus werde durch dem entsprechende Vorschriften ein guter διάκονος Christi Jesu seyn, der sich selbst fort und fort nähre durch die Worte des Glaubens (ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως), so liegt es nach diesem Zusammenhange wohl nicht allzu fern bei dem hier gewählten Ausdrucke διάκονος zugleich etwas mit an das technische διακονεῖν τραπέζαις (Act. 6, 2 vgl. Röm. 15, 25 u. a.) zu denken.

I Tim. 5, 17 f. Bei der „doppelten Verehrung" wohlbewährter Vorsteher, zumal der Lehrer unter den Presbytern, (διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν) ist unzweifelhaft an auch reale Erkenntlichkeit (Honorar, Unterhalt) zu denken, wie auch bei εἰδέναι 1 Thess. 5, 12. Dafür spricht vornehmlich 1) das passive ἀξιούσθωσαν gegenüber dem anscheinend nur von Timotheus selbst abhängigen χήρας τίμα V. 3; und 2) die V. 18 hinzutretende Beweisführung aus dem A. Test. (λέγει γὰρ ἡ γραφή) vom „dreschenden Stiere", was selbst auch schon in der Grundstelle Deut. 25, 4, obwohl in proverbiellbildlicher Rede gesprochen, nur von menschlichem Leistungsverkehr gemeint ist, wie früher zu der Argumentationsparallele 1 Cor. 9, 9 (S. 535 f.) nachgewiesen, übrigens an uns. St. auch noch durch die prosaische Epexegese ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ erhärtet ist.

I Tim. 5, 19 f. Jenes galt von amtstreuen Presbytern. Wie nun aber bei sich verfehlenden? Wider (κατά) einen Presbyter soll eine Anklage nur (ἐπί, d. h. nicht bloss im Beiseyn, sondern noch vielmehr) auf Grund der Aussage zweier oder dreier Zeugen des Vergehens angenommen werden (s. f. S.). Die, welche sich verfehlen, sollen angesichts aller eine Rüge erhalten, damit auch die übrigen Furcht bekommen. Diese ἁμαρτάνοντες können nicht etwa falsche Ankläger seyn, was durch die vorausgehende Bedingung ausgeschlossen ist und als zu schroff eintretend wenigstens deutlicher gesagt seyn würde; sondern es sind Presbytern, die sich wirklich verfehlen,

nachdem vorher schon ihrer Anklage gedacht ist, die doch im Fall ihrer Begründung eine Folge haben musste. Diese Schuldigen sollen angesichts aller einen Verweis erhalten (ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε), nicht aller Gemeinemitglieder, sondern aller übrigen Presbytern, wie das nachfolgende οἱ λοιποί darthut, damit auch diese, in ihrer eigenthümlichen Sphäre, Furcht haben. Wie nun nach dem Bisherigen auch diese Pastoralregeln des N. Test., gleichwie dieses auch überhaupt, auf dem Grunde des A. B. stehen, so ganz insonderheit auch die beiden eben jetzt fraglichen, nämlich a) V. 19 auf Deut. 19, 15., dass עַל־פִּי, ἐπὶ στόματος, von zwei oder (noch besser) drei Zeugen eine Rechtssache Bestand haben soll (יקום דבר), was auch sonst im N. Test. Rechtsbrauch bleibt, s. Matth. 18, 16. Joh. 8, 17., vgl. Hebr. 10, 28; und auch b) V. 20 abermals auf Deut. 17, 13., wonach „das ganze Volk es (das Strafurtheil) hören und sich fürchten und nicht wieder übermüthig werden soll". Doch kann dieses alttestamentliche כל־העם nicht darauf führen, auch jenes neutestamentliche ἐνώπιον πάντων von der ganzen Gemeine zu verstehen, was sowohl durch das, im Deuteronom., wo πᾶς ὁ λαός, nicht stehende, einfache οἱ λοιποί, wie durch den stricten Bezug auf die, nothwendig und factisch auch mit besonderer Zartheit behandelten, Presbytern ausgeschlossen wird. Uebrigens ist in beiden Fällen nur die Execution selbst, nicht aber auch die vorausgehende Untersuchung eine öffentliche.

I Tim. 5, 24 f. Bei der Wahl und Weihe zu Presbytern ist sehr vorsichtig zu verfahren V. 22, was V. 24 f. weiter so ausgeführt wird, dass „mancher Menschen Sünden offen vorliegen, ihnen selbst voranziehend zur Beurtheilung", so dass sie noch vor einer Entscheidung schon gerichtet sind, während „manchen die Sünden erst nachfolgen", d. h. Andern nur hinterher bekannt werden, so dass in einem solchen Falle zum Behuf einer etwaigen Presbyterwahl genaue Erkundigung nach deren Vergangenheit und auch ihrem ganzen Wesen, woraus künftige Verschuldungen leicht folgen könnten, nöthig ist. Gleicherweise (V. 25) sind, im Gegensatz solcher bekannter und unbekannter Sünden, die guten Werke in der Regel offen vorliegend, und die anders gearteten, d. h. die nicht notorisch gewordenen, können, zumal einem scharf spähenden Auge, auf

die Dauer nicht verborgen bleiben, gleichwie die Stadt auf dem Berge.

I Tim. 6, 14 (2 Tim. 4, 7). Zu τηρεῖν τὴν ἐντολήν oder auch τὴν πίστιν τηρεῖν als im Sinne von Wahrung der heil. Glaubenssatzung (N. Bibelstud. S. 249 ff. bes. 251 f.) tritt auch noch Matth. 23, 3., wo gewiss nicht unterschiedlos steht ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, und Joh. 8, 55 τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ, was unzweifelhaft angemessener von dem Lehrberufe als von der Lebensmoral Christi zu verstehen ist, wie auch 17, 6: er habe Gottes Namen den auserwählten Jüngern offenbart, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν, wo weder vor- noch nachher von deren ethischem Thun die Rede ist.

I Tim. 6, 18 πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς nimmt sichtlich das gleich voraufgehende ἀγαθοεργεῖν der „Reichen in dieser Welt" (V. 17) wieder auf, aber nicht zur Steigerung ihres Wohlthuns, sondern zur Anzeige ihres eignen stillen Gewinnes dabei, so dass sich ihr zeitlicher Reichthum in einen höheren und bleibenden umsetzt, wobei man sich Schätze in dem Himmel sammelt (Matth. 6, 19 f.), wie V. 19 ja auch noch direct sagt.

II Brief an Timotheus 1, 5. Der ungeheuchelte Glaube in Timotheus, dem Sohne eines Hellenen und einer gläubigen Jüdin (Act. 16, 1), hat zuvor ebenso gewohnt in seiner Grossmutter Lois und in seiner Mutter Eunike. Wie die letztere auch an Christum selbst gläubig geworden ist, so doch kaum die wohl längst verstorbene Grossmutter, was übrigens jetzt beide waren (vgl. Aor. ἐνῴκησε). Also zunächst dieselbe Aufrichtigkeit des Glaubens in allen drei Generationen. Ob wohl auch dieselbe Substanz gleichen Glaubens? Implicite gewiss, wenn auch bez. an die Weissagung und an die Erfüllung. Sonst hätte ein Apostel kaum so geschrieben. Wie der Gott des A. Test. derselbe auch des N. B. ist, welchem ja auch Paulus selbst „von seinen Voräitern her in reinem Gewissen diente" (V. 3), so ist auch der Glaube im A. T. principiell derselbe als im N. T., wie vor allen Abraham zeigt (Joh. 8, 56), und die Patriarchen allzumal (s. Hebr. C. 11). Darum war und ist der jüdische Unglaube gegen Jesum Christum ein

Abfall, selbst auch vom alttestamentlichen Glauben. Das ist eben das Gericht über den jüdischen Unglauben zur Zeit Christi, und der Beweis von der Unächtheit des ganzen zeitherigen Judenthums. Es ist daher Continuität zwischen dem Cultus eines Saulus und dem eines Paulus (V. 3), sowie Continuität des Glaubens an denselben Gott und Heiland bei den jüdischen Müttern des Timotheus und bei diesem selbst.

II Tim. 2, 6. Ein rechter Streiter Jesu Christi im geistlichen Amte (V. 3 f.) treibt, um seinem Kriegsherrn zu gefallen, keinen ablenkenden Handel oder gar Händel. Den Fortschritt in der etwas disparaten bildlichen Ausdrucksweise vom Kriegsdienst zum Ackerwerk vermittelt nun das beiden eignende κοπιᾶν, stark arbeiten. Es soll also der wacker arbeitende Ackersmann zuerst (πρῶτος) an den erzielten Früchten Antheil haben, d. h. ihm gebührt der erste *usus fructus*. Doch liegt hierin nach dem Zusammenhange noch etwas mehr als der Gewinn der auch leiblichen Nothdurft und des täglichen Brotes von der geistlichen Arbeit, wie eben Paulus auch sonst lehrt, s. ob. S. 570 1 Tim. 5, 17 f.; Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 7 ff. S. 535 f., Gal. 6, 6. 1 Thess. 5, 12 f. Das beweist auch schon das sonst überschüssige πρῶτον, wie auch das sogleich Weiterfolgende. Es existirt wirklich auch eine Gleichartigkeit der geistlichen Arbeit und Aussaat mit der also ebenfalls geistlichen Aernte und Frucht von ihr, womit der Sinn des Gleichnisses ja auch erst vertieft und erschöpft wird. Und zwar zuerst geniessen die geistlichen Arbeiter von der Frucht ihres Ackers durch das *docendo discimus*. Das besagt das alsbald folgende *Nota bene:* νόει ὃ λέγω, „gieb Acht auf das was ich sage", was nicht auf das schon Gesagte, wozu dieses auch ungewöhnlich stark markirt würde, sondern auf das Nächstweitere mit erklärendem γάρ („nämlich"), gleichsam mit einem Colon geht: Geben wird dir nämlich der Herr als zu geniessende Erstlingsfrucht deines geistlichen Ackerwerks eignes tieferes Verständniss dessen, was du predigst, und zwar durchgängig (ἐν πᾶσιν), also eben jenes geistliche *docendo discimus*. Auf V. 8, womit ein ganz neuer Abschnitt beginnt, kann sich jenes, dann auch allzu emphatisch eingeführte, „Verständniss" um so weniger beziehen, als dort verheissend von einem δώσει σοι ὁ κύριος

σύνεσιν ἐν πᾶσιν, hier mahnend von einem μνημόνευε Ἰησοῦν Χρ. ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν die Rede ist.

II Tim. 2, 15. Mit Eifer soll Timotheus „sich selbst als bewährt Gotte (als künftigem Richter) darstellen, als einen unsträflichen Arbeiter, der (auch in der Modalität seiner Arbeit) geradezuschneidet das Wort der Wahrheit", wo das ὀρθοτομεῖν nach Spr. 3, 6 und 11, 5 LXX für יִשֶּׁר vom Wege als geradezu (gerade) legen, an letzterer Stelle mit dem Gegensatze περιπίπτειν, hebr. נכל. Analog ist auch Eurip. Rhes. 423 f. εὐθεῖαν λόγων τέμνων κέλευθον von Geradheit im Redegange, vgl. Virg. Aen. 8, 900 *viam secat ad naves,* was nach Serv. *ad lineam viam ducere.* Demnach kann unser ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας wohl nur seyn: das objective Wort der Wahrheit, statt durch Umwege und Umschweife, auf das Ziel geradezu anlegen, direct auf dieses zusteuern, im Gegensatze des plan- und erfolglosen λογομαχεῖν V. 14 und zumal im Sinne des instructiven nachfolgenden τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο V. 16, wie auch gegenüber dem ziellos um die Wahrheit herum Schweifen, περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀστοχεῖν V. 18.

II Tim. 4, 13. Diese Stelle gehört zu den Hauptmitteln des theologischen Liberalismus, um die lautere und stricte Inspirationslehre zu trüben. Timotheus erhält hier den Auftrag, den von Paulus in Troas bei Carpus zurückgelassenen φελόνης, d. i. Mantel oder vielmehr Mantelsack (auch jüdisch פלונא), mitzubringen. Allein auch diese an sich gewiss unschuldige und keinesfalls anticanonische Notiz tritt sofort in ein auch apostolisches Licht durch den Zusatz: καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας, „und die Bücher (vielleicht selbst die Bibel A. T.) und vornehmlich (woran also am meisten gelegen) die Membranen" oder Pergamente. Sie waren der Inhalt jener Capsel oder Reisetasche und, eben im Gegensatze der „Bücher", dem Apostel zum Schreiben, vor allem andern auch zum Briefschreiben nöthig, wie auch Hesych. φαιλόνης durch εἰλητήριον μεμβράϊνον ἢ γλωσσόκομον (vgl. ob. S. 116) erklärt.

Brief an Titus 2, 14 f. Nachdem der Apostel in den seelsorgerlichen Speciallehren kurz und bündig V. 9 f. auch

der christlichen Sclaven gedacht und V. 11 hinzugefügt hat, Gottes Gnade sey erlösend (σωτήριος) allen Menschen aufgegangen, scheint zwar V. 12 ff. wieder ebenso ganz allgemein gehalten zu seyn; aber V. 14 zeigt doch, dass auch hierbei namentlich noch der Sclaven mitgedacht ist, da Jesus Christus sich dargegeben habe für uns, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας, eine geistige Emancipation, welche wohl auch noch auf den Sclavenstand nachklingend zurückweist. — Und auch noch in dem Epiphonem 2, 15 ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει (vgl. 1 Tim. 6, 2) κ. τ. λ. ist zumal in diesem letzteren sanften Worte gewiss noch einmal auch der Sclaven gedacht.

Hebräerbrief 6, 5. Solche, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben und heiligen Geistes theilhaftig geworden sind, — wenn sie abgefallen, können nie wieder zur Busse erneuert werden. Unter den gekosteten Genüssen ist nun auch V. 5 καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα, was sowohl mit Rücksicht auf den Wechsel der Construction von γεύεσθαι, vorher V. 4 mit Genitiv und hier V. 5 mit Accusativ, wie auch dort mit Artikel und hier ohne solchen, als namentlich auch in Betracht der Wortstellung nicht seyn kann: die „geschmeckt haben das gütige Wort Gottes“ (Luth., v. Buns.), sondern καλόν zum Prädicat hat, daher zu übersetzen ist: „die als köstlich (etwas Köstliches) geschmeckt haben (ein) Gottes-Wort und Kräfte einer zukünftigen Welt“.

Hebr. 9, 1. Der alte Bund hatte τὸ ἅγιον κοσμικόν, das Heiligthum weltlich, d. i. cosmischer, materieller Art. (S. 555 f.)

Hebr. 10, 25 bezeichnet das Partic. μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν das negative Mittel zu dem vorherigen κατανοῶμεν ἀλλήλους κ. τ. λ., „lasset uns Acht haben auf einander zu Schärfung von Liebe und guten Werken“, wobei theils ἀλλήλους und ἑαυτούς, theils auch wieder ἐγκαταλείπειν und ἐπισυναγωγή Gegensätze bilden, und womit dann die Schlussworte des V. vom nahenden Tage des Herrn mit seiner höheren und finalen ἐπισυναγωγή aller Heiligen (Matth. 24, 31. 2 Thess. 2, 1) trefflich stimmt.

Hebr. 10, 37 f. s. ob. De justitiae ex fide cet. p. 42 seqq.

Hebr. 11, 4. Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ θεῷ, δι' ἧς (sc. πίστεως, wie auch das schliessliche δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ ausdrücklich bestätigt) ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ — ist eine authentische Erklärung von Gen. 4, 4., wodurch dem Abel Gerechtigkeit aus dem Glauben beigelegt wird, für welche hier (Gen. 4, 4) überhaupt die erste Grundstelle vorliegt, und zwar diese Gerechtigkeit aus Glauben vermittelt durch sein Opferwerk (vgl. Jac. 2, 22), weshalb Abels Gerechtigkeit von Johannes (1 Joh. 3, 10. 12) auch seinen Werken ebensowie grundsätzlich V. 10 f. auch der Liebe, principiellst aber ebendaselbst (V. 10) Gotte und seiner Zeugung zugeschrieben wird.

Hebr. 12, 17 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Wissenschaft (ἴστε) der Leser von Esau, als einem Profanen (βέβηλος), der um Eine Speise sein Erstgeburtsrecht verkauft habe und welcher dennoch später den dazu doch mitgehörigen Segen erwerben wollte, aber damit zurückgewiesen ward (ἀπεδοκιμάσθη): μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν. Die Rückbeziehung dieses αὐτήν auf das entfernte frühere τὴν εὐλογίαν wird nicht allein durch den dann parenthetisch zu nehmenden Zwischensatz μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε erschwert, sondern namentlich durch die klare Correlation von οὐχ εὗρε und ἐκζητήσας („finden" und „suchen") ausgeschlossen, wonach Esau also nicht eigne Busse vergeblich suchte, indem hiervon (was auch ein psychologisches Problem wäre) die Leser, da die Schrift A. T. darüber schweigt, nichts „gewusst" hätten (ἴστε), sondern eine Sinnesänderung bei dem Vater Jacob (nicht aber auch bei Gott), nach schon gespendetem Segen, wohl dringend suchte, nicht aber, ja nicht einmal einen τόπος, eine Stelle, ein δός μοι ποῦ στῶ, also gleichs. eine Einsatzstelle dazu fand. Von Esaus Aufschreien und flehendem Weinen berichtet aber allerdings Gen. 27, 34 und 38., nachdem sein Vater V. 33 gesagt גַּם־בָּרוּךְ יִהְיֶה, καὶ εὐλογημένος ἔσται, „auch wird er gesegnet seyn", und darauf V. 37 לָכָה אֵפוֹא מָה אֶעֱשֶׂה בְנִי („wohlan in aller Welt was soll ich thun, mein Sohn?"). Das ist jenes μετανοίας τόπον οὐχ εὗρε (vgl. bes. אֵפוֹא, in aller Welt, ποτέ, womit ja verwandt אַיֵּה, ποῦ).

Brief Jacobi 1, 3 f. Die Glaubensbewährtheit in Versuchungen bewirkt Geduld (ὑπομονήν, Beharrlichkeit), diese aber soll ein vollkommnes Werk haben (ἔργον τέλειον ἐχέτω), damit ein vollkommnes und ganzes Seyn (ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι) ohne irgend einen Mangel erstehe. Mangelt aber einem Weisheit, so bitte er (darum) von Seiten des Allen schlicht (ἁπλῶς, ohne Nebengedanken) gebenden Gottes, und gegeben wird (sie) ihm werden.

Jac. 1, 6 ist eine treffliche Onomatopoesie (Mimesis, Schallnachahmung) des stetigen eintönigen Anschlagens der Meereswellen herauszuhören. Der Zweifler gleicht κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ, einem Meeresanklatsch windgepeitscht und hin und her geschleudert, worauf den beiden griech. Verbis V. 8 die beiden Adjectiva δίψυχος, ἀκατάστατος (zweifelhaft — unbeständig) je entsprechen.

Jac. 1, 9 ff. Eine Versuchung ist eben so Armuth (Niedrigkeit, ταπεινός) wie Reichthum (πλούσιος). „Der niedrige Bruder (ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός) soll sich rühmen in seiner Hoheit (ὕψος)", dass er eben ein „Bruder", also Christ und Himmelreichserbe ist (wie 2, 5 τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ als πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας), wohingegen „der Reiche (ohne ein neues ἀδελφός) sich rühmen soll in seiner Erniedrigung (ταπείνωσις)", weil er inmitten seiner Pracht wie eine Grasblüthe dahinwelken und vergehen wird. Einer wie der andere aber wird (V. 12) selig gepriesen, wenn sie die Versuchung bestehen. Das Versuchliche selbst kommt „nicht von Gott, welcher, als von Uebeln selbst unversucht" (ἀπείραστος), keinen schwachen Menschen selbst versucht (V. 13); vielmehr „nur Gabe, und zwar gute, und nur Geschenk, und zwar vollkommnes, ist regengleich und beständig von oben herniederkommend von dem Vater der Lichter" (V. 17), d. i. des lichten Himmels, also von dem „Vater unser im Himmel", dessen Gegensatz der Fürst der Finsterniss seyn würde, aus dessen Nachtreiche nur Schade und Uebel heraufsteigt.

Jac. 1, 18 f. Wie Gott einst den Menschen durch einen auszeichnenden besonderen Willensact: „lasset uns Menschen machen cet." (Gen. 1, 26 f.) erschuf, so hat er wieder durch einen besonderen Willensact (βουληθείς) zu Kindern geboren (ἀπεκύησεν) uns (Christen) durch Wahrheits-Wort, damit

wir seyen eine Erstlingsart seiner Geschöpfe. Und so soll jeder Mensch (nicht nur der Christ) schnell seyn zum Hören, vor allem dieses wiedergebärenden Wortes, aber langsam zum (verantwortungsvollen) Reden, wie langsam zu Zorn, welche beide, so verbundene scheinbar disparate, Begriffe, — Redesucht und Zorn (wovon V. 21 der Gegensatz πραΰτης) —, in Voreiligkeit und Uebereilung (Ueberstürzung), bei'm Sprechen und Widersprechen, und in ihrer Wurzel, Eitelkeit und Leidenschaft, zusammentreffen, ebensowie auch in ihrer Wirkung (V. 20).

Jac. 1, 21 f. Zuerst Entleerung des Gefässes von allem Unrath (V. 21ª), um (V. 21ᵇ) das uns in der Taufe implicite eingepflanzte Wort des Heils auch explicite aufnehmen zu können, welches sodann (V. 22 f.) zu Thaten hinauswachsen soll.

Jac. 1, 23—25. Hören ohne Thun gleicht dem Erblicken seines eignen natürlichen Angesichts in einem Spiegel, und dann Weggehn und die Gestaltung Vergessen. Das Tertium compar. liegt wohl in dem flüchtigen Scheine gegenüber der bleibenden Wirklichkeit, oder der verschwindenden Theorie gegenüber der wirksamen Realität.

Jac. 2, 23 f. s. ob. De justitiae ex fide cet. p. 16 seqq.

Jac. 3, 6. Die Zunge, ein kleines Glied (V. 5), ist ein Feuer, welches in Flammen setzt den immer noch mehr anfachenden Lauf der Schöpfung und in Flammen gesetzt wird von der Hölle, — also diese γέεννα der Ursprung jener Einäscherung der ganzen rotirenden γένεσις, welches Wort zum Gegenklang der γέεννα gewählt scheint.

Jac. 4, 1 ff. Woher Kriege und woher Kämpfe innerhalb der Christenheit? Aus dem inneren Widerstreit der Begierden, und dem steten, oft sogar gehässigen, Begehren ohne Erreichen, weil ohne gottseliges Gebet.

Jac. 4, 4 ist μοιχαλοὶ καί auch aus innerem Grunde zu streichen, so dass nur μοιχαλίδες bleibt. „Die Weltliebe ist eine Gottesfeindschaft." Gott ist der Bräutigam, die zur Welt geneigte Seele von Weib oder Mann ist eine Ehebrecherin.

Jac. 4, 5. Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ (ὁ θεὸς) τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν, — wozu eine treffliche Illustration in dem Ausdrucke eines Holländers (Morgenbl. 1863, 27 S. 640): „De Hollanders sind veel niedscher up 't Moor als de

Dütschen“ (die Holländer sind viel neidischer, d. i. eifriger, auf dem Moor als die Deutschen).

I Brief Petri 1, 10 ff. Die Stellung alttestamentlicher Prophetie von dem Heil in Christo zu ihrer Erfüllung: περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται, wo das zweimalige ἐκ nicht nur das gründliche Nachsuchen und Nachspüren, sondern wohl auch das Herausbringen (und Erforschen) durch solche Nachforschungen bedeutet (wie etwa auch 1 Macc. 9, 26 ruchlose Leute ἐξεζήτουν καὶ ἐξηρεύνων τοὺς φίλους Ἰούδα, καὶ ἦγον αὐτούς κ. τ. λ.). So liegt in dem Compositum zugleich der Erfolg mit, während die suchende und forschende Tendenz nach dem Zeiteintritt desselben in dem erst (V. 11) nachfolgenden einfachen ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν κ. τ. λ. gezeichnet wird. Sie forschten also, „auf welche oder welcherlei Zeit hin eine Offenbarung gab der in ihnen waltende Geist Christi, welcher vorausbezeugte die auf Christum gehenden Leiden und die nach diesen folgenden Herrlichkeiten“. Bei diesem letzteren Forschen nun ward ihnen nicht durch eignes Suchen, sondern abermals durch Geistesoffenbarung (ἀπεκαλύφθη V. 12), nächst der objectiven Vision selbst, nur negativ kundgethan, dass sie nicht sich selbst, vielmehr Euch darreichten (διηκόνουν) das, was jetzt verkündigt worden Euch, worein Engel einen lugenden Blick zu thun Begehren tragen. — Aus dieser denkwürdigen Stelle ergiebt sich unzweifelhaft, dass die christologische Weissagung des Alten Bundes, nach der gewiss congenialen apostolischen Auffassung und Lehre, keine zeitgeschichtliche, sondern schlechthin zukunftgeschichtlich ist, da jene Propheten selbst bei ihrer Forschung danach, auf welche „Zeit“ die ihnen vom heil. Geist eingegebenen Weissagungen sich bezögen, nur dessen gewiss gemacht wurden, dass sie diese nicht ihrer Zeit, sondern zum überschwenglich köstlichen Genuss ihrer evangelischen Erfüllung erst zukünftigen Geschlechtern darböten.

I Petr. 3, 5. Gegenüber weltlichem Putz ist der Schmuck christlicher Frauen der innerliche eines sanftmüthigen und ruhigen Geistes, was vor Gott köstlich und werth ist, sowie

auch schon die heiligen (weltfreien) Frauen des Alten Bundes, die auf Gott hofften, sich selbst dadurch schmückten (vgl. 1 Tim. 2, 9 S. 567), dass sie ihren Männern stets sich unterordneten (Partic. ὑποτασσόμεναι, nicht bloss: „und“), wie z. B. Sara gehorchte dem Abraham, indem sie einen Herrn ihn nannte (Gen. 18, 12), deren Kinder Ihr geworden durch Gutesthun und ohne Furcht vor irgendwelcher Einschüchterung. Hier wirkt wohl die Bedeutung von Σάῤῥα nach (שָׂרָה, Piel, Fürsten oder שָׂרִים gebärend; und fürstlicher Kinder rechte Art ist ja Edelsinn, Liberalität, d. h. Gutes zu thun und bei aller Unterordnung uneingeschüchtert zu seyn).

I Petr. 3, 18 ff. Nur ein gutes Gewissen sollen Christen haben, durch ihren christlichen Wandel Verleumder beschämend (V. 16), denn besser sey es, für Gutthat, „wenn Gottes Wille es wolle“, zu leiden als für Uebelthat (V. 17). Sey doch auch Christus einmal um Sünden gestorben, ein Gerechter für Ungerechte, um uns zuzuführen Gotte, indem er zwar getödtet worden am Fleisch, aber lebendig erhalten* am Geist, welchen er sterbend in des Vaters Hände hinterlegt hatte, Luc. 23, 46 πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου· τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν, wofür Joh. 19, 30 παρέδωκε τὸ πνεῦμα: in welchem (Geistleben) er auch den in Haft befindlichen (gleich leiblosen) Geistern (πνεύμασι, wie auch Hebr. 12, 23) nach weiter Fahrt predigte (πορευθεὶς ἐκήρυξεν, S. 225 f.), als solchen, welche ungehorsam gewesen einst, wo zuwartete Gottes Langmuth in Tagen Noahs, während zubereitet ward eine Arche cet. Jenes ἐκήρυξεν ist ohne Object, somit nicht ohne weiteres s. v. a. εὐαγγελίζειν, wie etwa 4, 6 (νεκροῖς εὐηγγελίσθη, d. h., gleich 1 Cor. 15, 29., nachgehends Gestorbenen, als die ja am Fleisch erst noch gerichtet werden sollten); vielmehr kommt, wie dies alles später eben zu 4, 6 (S. 582 ff.) als im Unterschiede von 3, 19 noch näher dar-

* Ζωοποιηθείς, vgl., ausser Profanstellen, Neh. 9, 6 nach der Schöpfung καὶ σὺ ζωοποιεῖς τὰ πάντα, LXX für וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת־כֻּלָּם, oder Hiob 36, 6 (καρδίας) ἀσεβῶν οὐ μὴ ζωοποιήσει für לֹא־יְחַיֶּה רָשָׁע, für welches Piel חִיָּה von Lebenserhaltung LXX auch sogar ζωογονεῖν Gen. 12, 12. Exod. 2, 17 und danach Act. 7, 19 vgl. Luc. 17, 33. Ps. 138, 7; und ebenso auch Hiph. הֶחֱיָה Gen. 6, 19. 47, 25. 50, 20. Jos. 6, 25. 14, 10; Richt. 8, 19., wo LXX wiederum ζωογονεῖν.

zulegen seyn wird, κηρύσσειν (vgl. S. 582f.) nirgends absolut von der evangelischen Predigt vor, wohl aber von dem mosaischen Gesetz (Act. 15, 21) und der Beschneidung (Gal. 5, 11). Dagegen ist das hier fehlende nähere Object dem (vgl. Winer, Gramm. S. 121 f.) motivirenden Particip. ἀπειθήσασι zu entnehmen, sonach κηρύσσειν im Gegentheil strafend, nämlich durch die unvermuthete Erscheinung der pneumatischen Herrlichkeit dieses Predigers furchtbar überführend. Wie ihnen einst Noah ein thatsächlicher Gerechtigkeitsprediger gewesen, so empfingen sie jetzt eine erschütternde persönliche Erscheinungspredigt von dem absoluten Siege des schuldlos Leidenden ebenso wie von der Hoffnungslosigkeit des fleischlichen Unglaubens und Ungehorsams gegen Gottes Willen und Langmuth. Von jener in Glauben und Geduld gezimmerten Arche Noahs heisst es nun aber weiter (V. 20f.): „in welche hinein Wenige, nämlich acht Seelen hindurchgerettet wurden durch Wasser (wo das doppelte διά das Wasser als ein Mittel der Rettung nicht vor der Sündfluth, sondern vor der Sündenansteckung erweist), welches Wasser auch uns gegenbildlich jetzt rettet als Taufe", — die da ist οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου. Diese Worte sind nicht, nach einem fast allgemeinen Missverständniss, gegen die Wortfolge und die Zwischenstellung von ἀπόθεσις, in gerade umgekehrter Ordnung als ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός, z. B. mit Luther vom „Abthun des Unflaths am Fleisch" zu nehmen, wozu auch selbst ἀπόθεσις etwa statt κάθαρσις, λουτρόν u. dgl. übel passen würde, denn „man reinigt sich wohl von Schmutz, aber man legt ihn nicht ab wie ein Kleid", bemerkt Otto a. O. richtig. Also nicht eine „Ablegung des Fleisches-Schmutzes", was auch selbst die Sündfluth nicht, noch gar deren Finalzweck gewesen, aber auch nicht eine Ablegung des Schmutz-Fleisches, was die ersäufende Sündfluth für die Ertrunkenen freilich gewesen und auch seyn sollte, ist die Taufe, sondern die „Erbittung (und Erlangung) eines guten Gewissens gegen Gott" (vgl. ob. V. 18 damit er uns zuführte Gotte), und zwar „durch die Auferstehung Jesu Christi". Dieser, zwar „getödtet am Fleisch", ist auch

---

* Davon abweichend C. W. Otto in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1883. II, 93 f.

am Fleisch wieder auferstanden, und hat uns eben dadurch den Kindesverkehr eines schuldbefreiten Gewissens mit Gott erworben, indem wir, auch nach dem paulinischen Grundgedanken Röm. 6, 3 ff. Col. 2, 11 ff., eben in der Taufe mit Christo sterben und wieder auferstehen. Das ist nun aber eben nicht, wie es in der Sündfluth war, ἀπόθεσις σαρκός, ist kein Verlust des leiblichen Lebens, und eher eine Vergeistigung und Vergöttlichung desselben. — Und so tritt denn nicht nur der Anfang mit dem Ende durch συνείδησις ἀγαθή in V. 16 und 21 zusammen, sondern wird auch das Verhältniss Christi als „am Fleisch getödtet, aber lebendig erhalten am Geist", und „in diesem Geistleben zu den Geistern im Gefängniss hinabgefahren", erst recht augenfällig. Jene ungehorsamen Träger des Fleisches mussten dieses in der ertränkenden Sündfluth „ablegen" und wurden dadurch πνεύματα (Geister), und zwar ἐν φυλακῇ (in Haft), während die in der Arche durch das Wasser durchgeretteten acht ψυχαί („Seelen", was Leib und Geist verbindet, 1 Thess. 5, 23) blieben V. 20. Diese nackte Leiblosigkeit bildet sonach in dieser Deduction ein mehrfach und scharf hervortretendes Stichwort.

I Petr. 4, 6 (nicht von der Höllenfahrt). In „Bibelstudien" Abth. II hat Verf. im III. Art. (S. 89—128) „Ephes. 4, 9 als von der Höllenfahrt" monographisch erörtert und nachgewiesen, dass diese öcumenische Lehre Pauli ebenmässig auch auf 1 Petri 3, 19 (zugleich in Sinnesparallele mit desselben Petrus Pfingstpredigt Act. 2, 31 vgl. ob. S. 525) beruht (Bibelst. II, 89. 106). Nach der genannten epistolischen Petrusstelle nämlich (S. 580 f.) ist Christus „getödtet zwar am Fleisch, aber lebendig erhalten am Geist, in welchem (Geistleben) er auch den in Haft befindlichen Geistern hingefahren (πορευθείς) gepredigt hat", ἐκήρυξεν ohne eine Objectsangabe, wie etwa τὸ εὐαγγέλιον Matth. 4, 23. 9, 35. 26, 13 oder τὸν Χριστόν Act. 8, 5 u. ö., daher an sich ein nur formeller Begriff: laut verkündigen (predigen), dessen Inhalt dem Context zu entnehmen ist, also möglicherweise auch eine Sieges- und Strafpredigt, wie z. B. eben an die „ungehorsame" Generation vor der Sündfluth, welche dem δικαιοσύνης κῆρυξ, d. i. Noah (2 Petr. 2, 5), — gleichsam einer alttestamentlichen Cassandra-

stimme — kein Gehör geschenkt hatte.* Sonach ist jenes ἐκήρυξε keinesfalls s. v. a. εὐηγγελίσατο, wie etwa Röm. 1, 15. Gal. 4, 13 u. a. — Nun fällt diese Predigt Christi unter den fernen „Gefängniss-Geistern" zwischen seinen Tod (3, 18) und seine Auferstehung (V. 21) und Himmelfahrt (V. 22 mit nun gerade mehr entgegengesetztem πορευθεὶς εἰς οὐρανόν), und sie, die Predigt, galt Solchen, die in der langen Wartezeit Gottes bis zu der endlichen Sündfluth „ungehorsam" gewesen, während Noah eine Arche zubereitete (κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, im Präs.), wohinein (εἰς ἣν) sich bergend nur Wenige, acht Seelen der gesammten Menschheit, mittels des Sündfluthwassers (δι' ὕδατος), — dadurch eben eines Vorbildes der Taufe —, gegen die Welt-Verpestung hindurchgerettet wurden (V. 20 f.). Weiteres s. ob. z. d. St. 3, 19 S. 580 ff. — Als früher der Verfasser das einmüthige Zusammentreffen der beiden grossen Apostel Paulus und Petrus in der Lehre von Christi Höllenfahrt a. O. constatirte, sah er grundsätzlich von der local nahestehenden weiteren petrinischen Briefstelle (1 Petr. 4, 6) darum ab, weil er dieselbe als andersartig erkannt hatte. Da er aber dieselbe von Andern fort und fort ebendahin bezogen findet und noch erst kürzlich eine ausdrückliche Aufforderung dazu erhielt, nimmt er Gelegenheit, hier auch auf diese letztere Stelle (1 Petr. 4, 6) näher einzugehen.

Wohl mag mit 1 Petr. 3, 19 f., welche Stelle die Höllenfahrt Christi unwidersprechlich lehrt, die eben zu erörternde des folgenden Cap. (4, 6) auf den ersten Anblick sinnverwandt erscheinen, wenn die Worte εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι jenen Gegensatz von σαρκί und πνεύματι (wie 3, 18) zu wiederholen scheinen, nur dass jetzt dies nicht von Christo, sondern von den Todten selbst ausgeführt wird, die dem entsprechend νεκροί, nicht auch πνεύματα (ἐν φυλακῇ wie 3, 19) genannt werden. Um so grösser ist dann aber die weitere, substantielle Sinnesdifferenz unserer zweiten Briefstelle von der ersteren. Dort steht nämlich 1) (statt des früheren ἐκήρυξεν) εὐηγγελίσθη, also ein anderer Act ebenso-

* Vgl. über κηρύσσειν Gerh. de Zezschwitz, Petri apost. de Christi ad inferos descensu sententia ex l. nob. I ep. 3, 19 eruta cet. 1857 p. 31—36. 64.

wie auch andere Actoren (Passiv.). Auch letzteres ist wohl zu beachten, denn warum steht, wenn es an beiden Stellen eine und dieselbe thätige Person (Christus) wäre, nicht auch hier ἐκήρυξεν oder bezw. εὐηγγελίσατο, trotzdem dass in den nächstvorhergehenden Worten Christus als sich bereit haltender (ἑτοίμως ἔχων wie Act. 21, 13. 2 Cor. 12, 14) Richter Lebender und Todter direct gemeint ist? Statt dessen lesen wir nämlich passivisch und unpersönlich εὐηγγελίσθη, was auch nicht einmal „er ward evangelisch verkündigt" heissen kann, weil εὐαγγελίζω mit Accus. pers. (also im Passiv mit Nominativ) nicht bedeutet jemanden, sondern jemandem verkünden (*cui annunciatur,* Grimm, Lex.), wie Apoc. 10, 7 εὐηγγέλισε — τοὺς προφήτας (so auch Med. εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς 1 Petr. 1, 12; Act. 14, 15); oder bez. πτωχοὶ εὐαγγελίζονται Matth. 11, 5. Hebr. 4, 2. 6: weshalb Bengel unser εὐηγγελίσθη sachlich unzulässig *evangelizatus est scil. Christus* übersetzt. Demgemäss ist dieses εὐηγγελίσθη eben nur impersonell möglich, als *doctrina de salute tradita est* (Grimm): „es ward evangelisch verkündigt". Wem? sagt der vorausgehende Dativ: νεκροῖς. Sind das nun etwa, mit nur verändertem Namen, wieder jene Sündfluthopfer? Sehen wir doch, zur Beantwortung dieser Frage, wozu ihnen so gepredigt worden (ἵνα): zu dem — doch gewiss erst der Predigt noch erreichbaren — Zwecke, „damit sie zwar gerichtet würden nach Menschen-Weise am Fleisch, aber leben nach Gottes-Weise (Willen, Wirkung und Wesen) am Geist". Wie? Todte (νεκροί) sollten noch Fleisch haben, um daran gerichtet zu werden? Dieses anzunehmen wird dadurch noch unmöglicher, weil derselbe Gegensatz zwischen sterblichem Fleisch und unsterblichem Geist, wie oben 3, 18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, auch sonst in diesem Briefe vorausgesetzt ist, als 4, 1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ ὑπὲρ ἡμῶν und ὁ παθὼν σαρκί, wo σάρξ immer Fleischesleben oder das Leben im Leibe ist. Wie aber sollen abgeschiedene Geister noch am Leibesleben gerichtet werden können? Wohl lesen wir Apoc. 20, 12 f. τοὺς νεκροὺς ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου — καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροί, aber das sind doch wirklich Verstorbene, die nicht erst noch „am Fleisch" gerichtet werden und werden können, wie jene Leute durch die ersäufende Sündfluth, wodurch diese leiblose πνεύματα wurden, während Petrus das κριθῆναι σαρκί

ausdrücklich von jenen νεκροῖς aussagt. Wie aber können überhaupt νεκροί mit κριθῆναι σαρκί vereinbart werden? Vielleicht könnte man denken an Joh. 5, 25 ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσι τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν, diese jetzt Hörenden gegenüber denen ἐν τοῖς μνημείοις V. 28; oder an Col. 2, 13 ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ. Doch sind eben diese nicht fleischlich (σαρκί), sondern geistlich Todte, an welche man bei Petrus weniger wegen des ζῶσι πνεύματι, als wegen des solidarischen Zusammenhanges mit dem vorausgehenden deutlichen κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς und wegen des jetzt correlat zwischeneingeschalteten κριθῶσι σαρκί nicht denken kann. (Vgl. auch v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 481 f.) Anders ist es nun aber mit 1 Cor. 15, 29 τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; Dass hier nicht von einer Taufe über Gräbern bez. Märtyrergrüften die Rede sey, ist archäologisch ausser Frage. Vielmehr sind οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν Solche, die getauft werden zu Gunsten Solcher, welche zu den Todten gehören, d. h. gewiss sterben müssen, also zur Zeit nur proleptisch νεκροί genannt, da sie, obwohl sichere Todes-Candidaten, bei ihrer Taufe selbstverständlich noch unter den Lebendigen sind oder, wenn sie inzwischen verstorben, doch damals waren, wie ja auch die nächstweiteren analogen VV. 30 ff. zeigen: τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω κ. τ. λ. Τί μοι τὸ ὄφελος; Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται κ. τ. λ., also der Blick hinausgeht über das Grab, welches auch über die Gläubigen sich schliesst, ihnen aber sich wieder aufthut.* Gleich also, wie hier Paulus, welcher ebenfalls auch (1 Thess. 4, 16) von νεκροῖς ἐν Χριστῷ (vgl. κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ 1 Cor. 15, 18), die auferstehen werden, redet, kennt natürlich auch Petrus solche νεκροί, denen das Evangelium (zwar nicht von Christo unmittelbar, weil nicht εὐηγγελίσατο, sondern εὐηγγελίσθη, d. h.) überhaupt und auch mit Erfolg verkündigt worden ist. Auch sie müssen

* Vgl. auch noch 1 Cor. 5, 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ, εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

zwar sterben, *naturae et justitiae debitum reddere*, nach dem uralten adamitischen Urtheil und Gesetz Gen. 3, 19 auf 2, 17 ברום אכלך ממנו מות תמות mit gewissermassen auch proleptischem, mehr noch aber constitutivem „Sterben", und so fortgehend (καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον Röm. 5, 12 S. 532 f.). Wenn aber so dieses, auch nach V. 3 wohlverdiente, Gericht an ihrem Leibe erfolgt ist (κριθῶσι, im Aor., σαρκί), dann leben sie ewig am Geist (ζῶσι, im Präsens, πνεύματι), was denn, da so einer nach dem andern aus dem diesseitigen Leben dahinschied (denn noch sind es einzelne νεκροί, ohne Artikel, obschon in dieser Hinsicht Einer Categorie mit allen νεκροῖς, und impersonell, nicht εὐηγγελίσθησαν), einen unerschütterlichen Trost gewährte (vgl. 1 Thess. 4, 13 ff.).* Nach alledem ist also die den Geistern in der Gefängnisstiefe von Christus nach seinem Leibestode gethane Predigt (ἐκήρυξεν 1 Petr. 3, 19 S. 580 f.) keine evangelische (εὐηγγελίσθη 4, 6) gewesen, von welcher daher auch gar keine Frucht gemeldet werden konnte, sondern *legalis, elenchtica, terribilis (eaque tum verbalis tum realis)*, Hollat. b. H. Schmid, Dogm. d. ev.-luth. K. III § 38.

I Petr. 5, 8. Nächst der Unterwerfung unter Gottes gewaltige Hand und Hinwerfung aller Sorge auf Ihn (V. 6 f.), wird zumal den jüngeren unter den Christen (V. 5) Nüchternheit und Wachsamkeit geboten (V. 8): ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διά-

* So richtig auch Grimm, Lex.: *mors judicium dicitur respectu veteris hominis: dum viverent illi, per evangelium eis praedicari se fecit.* — Vgl. v. Zezschwitz a. O. (S. 583) bes. p. 54 seq. über 1 Petr. 4, 6: *qui mortui essent ante Christi reditum*, nach vernommenem und angenommenem Evangelium. *Christianorum mortes postquam Christus e morte resurrexerit sane potuerunt offendere*, 1 Thess. 4, 13 seqq." (coll. p. 56). Und v. Hofmann a. O. S. 479. 482 mit Rücksicht auf den schon berührten Zusammenhang mit V. 4—5 und γάρ V. 6: „Ob einer leben bleibt, sagt der Apostel, bis Christus zum Gerichte kommt, oder ob er vorher stirbt, der Zweck, zu welchem ihm das Heil verkündigt worden, bleibt der gleiche: denn das Leben, welches ihm zugedacht ist, besteht ungeachtet seines leiblichen Sterbens. Denen nun, welche sich die heilsame Predigt zur Gewinnung solchen Lebens dienen lassen, ist es ein Trost, dass Christus kommt, Todte wie Lebende zu richten. Die aber lästern, was sie gehört haben, werden ihm alsdann hiefür Rede stehen müssen, dass sie den Zweck, zu welchem er ihnen verkündet worden, vereitelt und ins Gegentheil verkehrt haben."

βολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ, wo das specifische ἀντίδικος als *contradictor* im Gericht, sonst stehend so (Matth. 5, 25. Luc. 12, 58. 18, 3), nur ganz ausnahmsweise hier V. 8 von einer allgemeinen Widerpart erscheinen würde, ebensowie auch das überlaute ὠρυόμενος („brüllen") des Löwen nicht heimliche Nachstellungen, vielmehr durchaus öffentliche Anklagen vor Gott und Menschen, wenn auch, wie das hinzugefügte ὁ διάβολος anzeigt, falsche und verleumderische, zu meinen scheint, wogegen eben die grösste „Nüchternheit" und „Wachsamkeit", um auch selbst den leisesten bösen Schein zu meiden, dringend noth thut.

II Brief Petri 1, 16 ff. „Nicht infolge erklügelter Fabeln hat Petrus die Seinen kennen gelehrt τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ‚die Macht und die (auf dieser ruhende und sie offenbarende) Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi', sondern aus eigner Erlebung (Matth. 17, 1 ff.), indem er bei der Verklärung Jesu dessen Majestät schaute und Gottes des Vaters feierliche Sohnschaftserklärung unter der prachtvollen Glanzerscheinung — (ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, was wegen ὑπό nicht auf die sonnenartig lichte Verklärungsgestalt, sondern auf νεφέλη φωτεινή, die Lichtwolke, geht, wie es auch keine schwülstige Umschreibung Gottes, auch nicht als Schechinah, ist) — selbst gehört hat (mit noch zwei andern Jüngern, wie der Plural sagt) auf dem (durch diesen Vorgang) heiligen Berge."

II Petr. 2, 4. Gott hat sündig gewordener Engel nicht verschont, sondern σειραῖς ζόφου ταρταρώσας sie überantwortet als die zum Gericht behalten werden. Wären σειραὶ ζόφου Fesseln, die in Finsterniss bestehen, obwohl die Parallelstelle Judä V. 6 einfach δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν dafür hat, so würde die andere Lesart σιροῖς in ℵ, wie auch Tischend. 8, oder, nur itacistisch variirend, σειροῖς in ABC, wie auch Lachm., den Sinn ergeben: in Gruben (σιροῖς) von Finsterniss, oder in finstern Tiefen, wie eben Judä V. 6 ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, und der Ausdruck Gruben der Finsterniss wäre kaum schriftwidrig. Da nun aber beide

Codd. ℵA nicht ζόφου, sondern σ. ζόφοις lesen (was indess auch als Homöoteleuton des vorherigen erscheinen könnte), so hiesse das: „in heissen (was das eigentliche Adject. σειρός bedeutet) Finsternissen", worin die sonst vorkommende „äussrere Finsterniss" (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30) und das ewige Feuer der Gehenna (hier vielleicht als „Tartarus"), also wie γέεννα τοῦ πυρός Matth. 5, 22. 18, 9 vgl. Marc. 9, 43. 47 f. (Jes. 66, 24; Apoc. 14, 10 f.), sich verbänden, eine Erklärung, welche bei der andern LA. σειροῖς ζόφου, wenn man ersteres als Neutrum fassen wollte, durch die Transscendenz einer solchen Prosa ausgeschlossen seyn würde.

II Petr. 2, 6 ff. Nach der Sündfluth (V. 5) folgt als zweites uraltes Exempel von Gottes Strafgericht über Gottlose mit Errettung einzelner Gerechten die Einäscherung (τεφρώσας) Sodoms und Gomorrhas, die er καταστροφῇ κατέκρινε, durch Umsturz (Revolution, hebr. הפך Gen. 19, 21. 25 vgl. ob. S. 430), also durch das selbstredende Factum selbst verurtheilte, als ein warnendes Beispiel für etwa künftige ἀσεβεῖς, während er Lot errettete, welcher immerfort gequält und niedergedrückt ward (καταπονούμενον), nicht zwar thätlich von den Sodomiten, wohl aber von ihrem Wandel in wilder Lust, dessen steter Zuschauer er seyn musste (V. 8), daher nicht direct ὑπὸ τῶν ἀθέσμων (von den Zügellosen), sondern ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς, wobei ἐν ἀσελγείᾳ kraft der Wortfolge, als nicht vor τῶν ἀθέσμων, zu ἀναστροφῆς gehört.

II Petr. 3, 5 f. Den leichtsinnigen Spöttern über die annoch ausbleibende Wiederkunft Jesu und ihrem Grundsatze: seitdem die Vorfahren entschliefen, bleibe alles so (wie es war und ist) immerfort von Anfang einer Schöpfung her, und der hierin liegenden Folgerung, dadurch sey auch die Verheissung jener Catastrophe bei der Wiederkunft Christi zu nichte gemacht, — setzt der Apostel eine dreifache Widerlegung entgegen, nämlich 1) historisch, oder vorzeitlich (V. 5 f.), was sie freilich mit Willen übersähen (λανθάνει αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας, oder: indem sie ersteres wünschen): eben aus der urzeitlichen Existenz eines Himmels und einer stofflich und formal (ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος) aus

Wasser durch Gottes Wort erstandenen Erde,* und aus deren Untergange durch eine verschwemmende Fluth mittels derselben Medien, also Wasser und Gottes-Wort (δι' ὧν, welche übrigens ganz gleicherweise auch in der Taufe 1 Petr. 3, 21 S. 581 als „dem Wasser in Gottes Gebot verfasset und mit Gottes Wort verbunden" zur errettenden Wiedergeburt der einzelnen Seelen zusammenwirken), — so dass es also auch schon vordem gar nicht immer „so fort geblieben sey von Anfang einer Schöpfung her"; — darauf 2) prophetisch, oder zukünftig (V. 7): „der jetzige Himmel und die Erde sind gleichfalls durch Gottes Wort aufgespart und werden für Feuer aufbehalten"; also Untergang dort durch Wasser, hier durch Feuer, beides wieder durch Gottes alles überdauerndes Wort. Die sonach unerschütterte Verheissung der Parusie Christi ist übrigens zugleich — 3) theologisch, oder nach Gottes Zeitmassen anzusehen, was die von jenen unwissenden Spöttern geärgerten Gläubigen ja auch selbst nicht übersehen möchten (V. 8), dass nämlich nach Gottes Massstabe (παρὰ κυρίῳ) Ein Tag so viel wie Tausend Jahr und Tausend Jahr wie Ein Tag sind, und zwar dies schon nach Psalm 90, 4., sonach die Zeit für Ihn, mithin spec. auch die des Eintritts seiner Vorhersagungen, ganz indifferent, und demgemäss dieser künftige Herrn- und Gottestag nur in steter Wachsamkeit ohne menschliche Berechnungsversuche unter heiligem Wandel und steter Frömmigkeit zu erwarten ist (V. 10—12). — Und ebenso sind wohl auch die vormenschlichen Schöpfungstage (Gen. 1) als reine Gottestage zu verstehen, also auch nicht etwa als gerade tausendjährige, sondern eben als für uns überhaupt transscendent.

I Brief Johannis 1, 1 ff. Die Construction des ausgedehnten Satzes dürfte gelichtet werden, wenn 1) περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς Ende V. 1 gleichmässig wie die Eingangsworte abhängig gemacht werden von ἀπαγγέλλομεν V. 3, nachdem hier (V. 3) alles Vorhergehende in ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν nochmals im einfachen Objectsaccusativ zusammen-

* Beides absichtlich ohne Artikel, weil ihnen V. 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ als die jetzt bestehende Welt entgegengesetzt werden soll.

gefasst worden ist. Diese sich gleichsam um das Centrum her bewegende Structur von ἀπαγγέλλομεν mit περί findet sich auch noch Luc. 7, 18. 13, 1 Act. 28, 21.

I Joh. 5, 20. *Scimus vero Filium Dei venisse et dedisse nobis intelligentiam ut cognoscamus Verum (Deum), quocum Vero (Deo) sumus uniti per (mediatorem) Filium ejus Jesum Christum. Hic, ita cognitus ac perceptus itemque definitus, est Verus Deus (jam addito voc.* θεός, *oppos. seq.* εἰδώλοις) *et (cum ipso unitis) vita aeterna. Filioli, cavete vobis ab idolis (seu fictitiis diis, h. e. ab alienorum deorum vel ab aliena Dei constructione)!* — Johanneische Sachparallele ist demnach nicht Evang. Joh. 20, 28., sondern etwa 7, 28 ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, (8, 19) und 17, 3 αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

Offenbarung Johannis 1, 15 (2, 18 S. 592). Χαλκολίβανος (Suid. -νον) kommt ausserhalb der h. Schrift gar nicht, auch in keinem griech. Lexicon, und im N. T. auch nur Apoc. 1, 15 und 2, 18 vor, wo die Füsse des verklärten Herrn ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ (ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῳ א mit alten Verss., Tischend. 8, Bengel *epitheton est non pedum sed* χαλκολιβάνου, oder, weil χαλκολ. Fem., πεπυρωμένῃ, wogegen T. R. nach B [Tischend. 7] πεπυρωμένοι, Lachm. nach AC unklar πεπυρωμένης), vgl. 10, 1 οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός, während das alttestamentl. נחשת קלל Dan. 10, 6. Ez. 1, 7 vgl. 27 (χαλκὸς στίλβων, ἐξαστράπτων) keine Parallele bildet. — Was ist nun aber χαλκολίβανος? Sicher ist χαλκός (Erz); nicht auch so λίβανος. Man nimmt dieses 1) als gleich κλίβανος, Backofengefäss, Ofen, wie Salmas., Züllig (Esse), Hitzig, worauf der dann freilich ziemlich müssige Zusatz ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμ., gleich als ein Scholion, führen könnte, dessen Form aber Coccej. als *clibano-chalcus* erwartete. Sodann 2) erklärt man λίβανος für Weihrauch (לְבֹנָה), dessen beste Art weissfarbig ist, s. 18, 13 μύρον καὶ λίβανος, Matth. 2, 11 (Grimm), ein weithergeholtes Gleichniss. 3) Directer erhielte man das Weiss aus dem hebr. לְבָנָה, Weisse, dessen Wurzel לבן weiss sey, wie Hengstenberg, „Licht-Erz, wie im Ofen weissgeglüht, vom weisslichen Glanze des glühenden Erzes", also *aes candens*,

weissglühendes Erz von Farbe (nicht von Böses ausbrennender Wirkung, Coccej.), vgl. Pesch. ܢܚܫܐ ܠܒܢܢܝܐ, Vulg. *aurichalcum*. Doch würde man auch bei dieser hybriden Composition von Griechisch und Hebräisch die Zusammensetzung vielmehr umgekehrt, also λιβανοχαλκος, erwarten, da Erz das Hauptwort bildet. 4) Schon an den Libanon, לבנון als der kleinasiatische Mont-blanc, griechisch Λίβανος, haben Züllig („wie Liban-Erz", was aber Electrum, Bernstein, seyn soll) und direct mit Andern Ebrard („Erz vom Libanon") gedacht, nur dass, wie Hengstenb. entgegnet, der Libanon, wenn auch Eisen, doch jedenfalls kein edles Erz darbietet. Wohl aber könnte man λίβανος als Libanon festhalten, wenn man sich an die Realparallele des persönlich identischen allegorischen Salomo **Hoh. Lied 5, 15** (S. 377) erinnert, von dessen Signalement der Schluss lautet: שׁוקיו עמודי שׁשׁ מיסדים על־אדני־פז (κνῆμαι αὐτοῦ στῦλοι μαρμάρινοι, τεθεμελιωμένοι ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς), und darauf als Gesammteindruck seiner Erscheinung מראהו כלבנון, εἶδος αὐτοῦ ὡς Λίβανος (ἐκλεκτὸς ὡς κέδροι). Hiermit in Verbindung gedacht, würde jenes apocalyptische οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ auf einer freien Zusammenschau der alttestamentlichen Stelle beruhen, so dass deren εἶδος αὐτοῦ auf das vorausgehende Goldpostament zurückginge, welches wie λίβανος erscheine. Vgl. S. 592. An eine Trennung des in Frage stehenden Wortes in χαλκῷ λιβάνῳ kann darum nicht gedacht werden, weil es ausschliesslich auf die Füsse gehen soll. Mit dieser Vermuthung könnte doch vielleicht die Quelle jenes alten exegetischen Räthsels erschlossen werden. Dass übrigens das Neue Testament, wenn auch weniger direct, um so principieller aber indirect auf das Hohe Lied, vor allem nach seiner Hauptidee von der Allegorie des innigen Brautverhältnisses zwischen dem Gott-Menschen und seiner Kirche, und ganz vornehmlich eben in der Apocalypse (wie 3, 20 vgl. H. L. 5, 2 cet., s. ob. S. 378 ff.) zurück- und eingeht, bedarf keines weiteren Nachweises.

Offenb. Joh. 2, 2. An den Engel der Gemeine zu Ephesus (in welchem diese als ihr Haupt und Mund repräsentirt ist): „Ich weiss deine Werke und deine Mühsal und deine Ausdauer." Dieses dreifach, mit jedesmal wiederholtem Artikel und (in Bא cet.) mit σοῦ, daher je selbstständig, nämlich a) das Thun

man indess immerhin lieber etwa παῦσον τὸ στόμα σου erwarten dürfte), und dieses Gebot des Schweigens wahrscheinlich mit Bezug auf das folgende: — V. 17 „weil du sagst, reich bin ich und bin reich geworden und nichts bedarf ich (und weisst nicht, dass du bist der Elende und Erbärmliche, und arm und blind und bloss)". — Da dies eben zu einander zu passen schien, schrieb der überhaupt öfter selbstständige, dabei wohl auch rationalisirende Abschreiber des Cod. Sinait. jenes παῦσε τοῦ στόματός σου. — Warum aber verliess er den allgemein angenommenen Text? Aus falscher Aesthetik! Ihm nämlich erschien das „Ausspeien" (im Original sogar erbrechen, ausbrechen) schon an sich und zumal aus dem Munde des verklärten Herrn Jesu unanständig und unwürdig. Nur bedachte er dabei nicht 1) die Hintansetzung des sanctionirten Textes, 2) die Abschwächung der Kraft der Stelle, 3) die Brechung des gerade auf den recipirten Text hinleitenden und abzielenden Bildes von Kalt, Heiss und Lau, da man laues Wasser eben ausbricht, und gerade das Bild vom Wasser dabei herrscht, wie auch die beiden specifischen und polarischen Parallelausdrücke einerseits ψυχρός (kalt, frisch) und andererseits namentlich ζεστός (siedend, kochend) beweisen. Ausserdem kommt 4) der in Rede stehende drastische Tropus schon im Alten Test. vor als קוּא und וְלֹא־תָקִיא (im eigentl. Sinne Jon. 2, 11), wie z. B. Lev. 18, 28 תָּקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם, wo auch die „Verunreinigung" des sie dann „ausspeienden" Landes correspondirt, und gleichso wieder 20, 22: und haltet ihr alle meine Gesetze und thut ihr sie, וְלֹא־תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לָשֶׁבֶת בָּהּ: wo nun zu jenem Ausspeien des Landes das vorherige Hineinbringen in dasselbe correlat ist, εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμᾶς ἐκεῖ κατοικεῖν ἐπ' αὐτῆς sogar LXX, aber freilich beidemal mit der Abschwächung des bildlichen Gegensatzes als προσοχθίζειν, während ihn Vulg. jedesmal durch *evomere* mit LUTH. unverkümmert wiedergiebt.

INHALT.

		Seite
Artikel I.	Gen. 45, 7 eine übersehene messianische Weissagung: Joseph nicht nur ein Typus, auch ein Prophet auf den Heiland der Welt	1
„ II.	Der Decalog und die biblisch-authentische Ordnung seiner Gebote	10
„ III.	Der Sonnenstillstand in Gibeon, Jos. 10, 8—15 . . .	27
„ IV.	Das Sabbaths- und das Jubeljahr, Lev. 25, 1—13. (Exegetische Jubelrede.)	51
„ V.	Unser Sabbath der Sonntag	73
„ VI.	Jesus Christus und die Samariter	79
„ VII.	Die biblischen Acten über Judas Ischarioth	104
	Mit Excurs 1: über das Suspendium im A. u. N. T.	142
	„ 2: üb. die alttestamentl. Weissagung von Jesu Verkauf um 30 Silberling und deren schliessliche Verwendung, Matth. 27, 9 f.	147
„ VIII.	Pontius Pilatus. Ein Mosaikbild römischer Cultur und Justiz, nach den 4 Evv.	161
„ IX.	Die drei Gekreuzigten auf Golgatha, nach den 4 Evv.	191
„ X.	Jesu Himmelfahrt nach d. bibl. Gesammtdarstellung .	210
„ XI.	Das Schwert der Obrigkeit. (Denkschrift an einen deutschen Staats- u. Justizminister üb. Röm. 13, 4.) .	249
„ XII.	Die Schriftlehre von der christlichen Ehe, von Ehestiftung, Ehescheidung und Wiederverehelichung. (Erstattetes Gutachten.)	271
„ XIII.	Gottes Wort über Wucher und Zins. (Exegetisch-ethisches Responsum.)	295

Bibelscholien 313
A) Altes Testament 315
B) Neues Testament 439

Zur Ergänzung und Druckverbesserung.

S. 2* Z. 18 f. wie S. 191** Z. 2 f. — 6, 1 v. u. l. יחיה — 17, 8; 28, 14; 345, 1; 405, 17 v. o. ח st. ח — 27* E. Mühe, Bibl. Merkwürdigkk. 1883, darunt.: d. stillsteh. Sonne zu Gib. — 97*, 1 ein — 104** C. Braune, 12 Characterbild. aus d. N. T. 1878: 3. die Samariterin; 4. ein Samariter; 6. Judas Ischarioth; 8. Pontius Pilatus — 139, 13 v. u. ἦς — 162 Not., Z. 18 *delle* — 166, 2 f. v. o. (sog. — 169, 15 προσηνέγκ. — 170, 11 haben — 203, 4 v. u. (Hain) — 213*, 4 ἔσται — 243*, 2 ἀποκαλ. — 265 ob. vgl. das jurist. „justificiren" — 269, 17 mehr, — 278, 12 v. u. οὐκ — 286, 8 v. o. auf — 317*, 7 Wissenschaften, — 324*, 2 Epigonen — 337, 8 v. u. Gemüse — 356 Col.-Tit. Hiob — 407 Jer. 23, 6 ist der Name (שְׁמוֹ) des künftigen David-Sprosses (also des Messias) יהוה צדקנו „Jehovah ist unsere Gerechtigkeit", was nicht s. v. a. „Der, durch welchen Jeh. uns. Gerechtigk. od. Rechtfertigung schafft", wie u. A. auch Riehm, 'Zur Revis. der Lutherbibel' 1882 S. 20 f. Die Berufung auf Jer. 33, 16., „wo derselbe Name der Gottesstadt Jerusalem beigelegt sey", übersieht, dass an dieser 2. Stelle der Begriff des 'Namens' (שֵׁמָה) fehlt, wonach לְ קרא, ebenso wie im folg. Cap. dreimal Jer. 34, 8. 15. 17 mit gleichfalls solennem Object (דרור), bedeutet: „ihr zurufen" (wie auch schon Hirschb. Bibel) oder „predigen", dessen Object selbstredend nun eben wieder das der ersteren Stelle ist. — 458 Col.-Tit. del. f. — 474, 11 וּמַבָּא — 488, 14 v. u. καιόμ. — 9 *inserv.* — 497, 9 ein — 501, 4 auch — 508, 8 v. o. ἐκήρυξε — 589, 5 v. u. del. 1) — 3 l. würde.

BS494 .H694
Letzte Bibelstudien.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 3279